iehs

anuario

17
2002

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL CENTRO
TANDIL - ARGENTINA

ANUARIO IEHS

17

2002

Ruggiero Romano (1923-2001)

En 1986, Ruggiero Romano encabezaba un artículo con una cita de Pascal: *"Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau: la disposition des matières est nouvelle"*[1], para luego, viejo zorro, llenarnos de problemas a resolver. Como hacía desde siempre. Pocas veces daba soluciones. Quien leyera sus escritos, asistiera a sus seminarios o golpeara a su puerta esperando respuestas del oráculo, iba por mal camino. Creo que nunca aspiró a ser un oráculo, sino un Maestro.

No es mi intención aquí hacer un balance de sus obras, menos aún hacer el inventario de las preguntas que supo plantear[2], sino recordar y compartir cómo encaraba su relación con los historiadores iberoamericanos. Por suerte, más que confiar en mi memoria o en mi subjetividad, disponemos de un texto autobiográfico en el que Romano alude a esta cuestión.

En lo personal, tal vez una de las lecciones para mí más valiosas (y que sin duda torpemente trato de seguir) es algo que repetía siempre y de muchos modos. En sus propias palabras: *"en mi tarea de enseñanza siempre puse en guardia a mis discípulos de América Central y Meridional para que no crean en la existencia de un modelo historiográfico válido siempre y en todo lugar; que inventen, construyan sus modelos de interpretación, modelos que se ajusten a las realidades de sus países, de su historia. Creo, sin falsa modestia (y por el contrario, con mucho orgullo), que en ello consiste lo esencial de mis enseñanzas..."*

Siento que en nuestro medio historiográfico, tan dependiente de los grandes modelos inventados por otros, este consejo resulta todavía válido.

Pues bien, me gustaría creer que en estos momentos Romano está con Clío pidiéndole explicaciones y divirtiéndose a lo grande polemizando con sus venerados maestros y amigos, whisky en mano y cigarrillo en boca, siempre listo a lanzar ese "ma, per l'amore di Dio" que muchas veces anunciaba el inicio de una de sus cóleras proverbiales. Ojalá así sea.

Fernando Jumar

---

[1] R. Romano, "Fundamentos del funcionamiento del sistema económico colonial", ponencia presentada al *VII Simposio de Historia Económica*, Comisión de Historia Económica del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 25-30 de junio de 1986, 42 páginas (mimeo).

[2] F. Devoto ha realizado un balance sobre su aporte a la historiografía en el número 15 (2000) de este **Anuario** y Alberto Filippi publicó una "Guía bibliográfica de los escritos editados por Ruggiero Romano (1947-1988)" en **Ruggiero Romano. Homenaje. Construir la historia**, publicado por El Colegio de Michoacán, CONDUMEX, el Instituto Mora, la UAEM y la UAM.

François-Xavier Guerra (1942-2002)

Especialista en historia política de América Latina contemporánea, François-Xavier Guerra produjo una importante renovación en esa área de estudios. Un ejemplo es el impacto producido por su trabajo "Hacia una nueva historia política. Actores sociales y actores políticos" publicado en 1989 por el *Anuario IEHS*.

Los textos de François-Xavier Guerra, editados en castellano, francés e inglés, abordaron diferentes aspectos de las estructuras socio-culturales latinoamericanas como las relaciones clientelares, la sociabilidad, los cambios ideológicos, la relación entre los movimientos populares y los procesos electorales, todas ellas cuestiones inherentes a las formas políticas típicas de América Latina. En sus trabajos pueden descubrirse influencias de la antropología de Louis Dumont así como también de los historiadores Maurice Agulhon y François Furet.

Nacido en Vigo (España), en 1942, François-Xavier Guerra realizó sus estudios y su carrera de historiador en Francia donde vivió la mayor parte de su vida. En 1969 comenzó a trabajar en la universidad Panthéon-Sorbonne (París I). En 1985 sucedió a François Chevalier –como Profesor Titular– en la cátedra de «Histoire de l'Amérique latine». Ese mismo año pasó su tesis de doctorado de estado la que versaba sobre la historia de México desde el antiguo régimen hasta la revolución.

François-Xavier Guerra murió en París el 10 de noviembre de 2002, como consecuencia de un cáncer de pulmón.

De una generosidad inmensa, acompañó a sus alumnos y dirigidos, asistió a las defensas de Tesinas de Maîtrise y de DEA mientras su estado de salud lo permitió y dejó solucionados, hasta en mínimos detalles, aspectos prácticos de las tesis de doctorado que, realizadas bajo su dirección, se defenderían cuando él ya no estuviera.

Sus trabajos, que proponían nuevos conceptos y métodos de análisis, fueron claves para el redescubrimiento de la historia política latinoamericana, enriquecieron la disciplina e influyeron en las investigaciones de numerosos historiadores.

Valentina Ayrolo

Doctorado *Honoris Causa* a José Carlos Chiaramonte

Por resolución Nº 2864/2002 de su Consejo Superior, la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, resolvió otorgar el título de Doctor Honoris Causa al Prof. José Carlos Chiaramonte. Dicha decisión se basó fundamentalmente en la extensa contribución del Dr. Chiaramonte al conocimiento de la historia de Argentina y América Latina, teneindo también en cuenta su reconocida conducta profesional, y la larga colaboración que ha tenido con esta Universidad. A continuación se reproducen las palabras de homenaje pronunciadas durante la ceremonia, y la conferencia dada por el Dr. Chiaramonte en la oportunidad.

Para quienes formamos parte de la colectividad de historiadores, es innecesario destacar el papel de José Carlos Chiaramonte en la producción de conocimiento sobre la historia Argentina y Latinoamericana. Los estudiantes que aspiran a integrar esta colectividad, seguramente ya han entrado en contacto con sus textos desde muy temprano en su carrera.

Curiosamente, para alguien que practica el «*métier d'historien*», de una forma tan firmemente enraizada en las tradiciones de la disciplina, su formación inicial no es de historiador sino de filósofo. Ello se refleja quizás en una selección de temas a lo largo de su trayectoria en que las ideas, las representaciones que los hombres se hacen del mundo, han sido siempre un eje de sus inquietudes.

Pero a diferencia de una historia de las ideas de carácter más filosófico, hoy bastante de moda, su labor de reconstrucción de ideas siempre ha estado basada en una mirada amplia sobre los contextos sociales que condicionaron su emergencia, y en la voluntad de profundizar sobre el rumbo que ellas contribuyeron a imprimir a los procesos históricos.

Seguramente, esta forma de aproximarse a los problemas de la evolución del pensamiento que han preocupado a José Carlos a lo largo de su carrera, próviene de la influencia de inquietudes intelectuales y políticas que estaban más allá del campo de su formación profesional como filósofo, e incluso de su vocación de historiador. Y esto nos lleva a una cuestión central de nuestra profesión, y de la cual José Carlos es una muy acabada expresión.

Si a lo largo del siglo veinte (y bastante más recientemente en la Argentina) ha crecido un modelo claramente profesional para la producción histórica, que define, como en todos los modelos científicos, las pautas y criterios de la práctica de la disciplina, las viejas raíces que alimentaron el cultivo del género histórico desde tan antiguo como podemos recordar, esa búsqueda espontánea del conocimiento y la comprensión, esa

curiosidad intelectual básica, que es el motor de la indagación histórica, más allá de los logros profesionales y académicos, es un elemento imprescindible de nuestra actividad.

La producción historiográfica nace de inquietudes sociales, políticas, intelectuales. De curiosidades que están enraizadas en la persona, y que no se pueden reemplazar por la búsqueda del mero éxito profesional. Por cierto, la práctica de la profesión se ciñe a las reglas de una actividad "científica", o académica si prefieren, y mucho se ha enriquecido al hacerlo; al fijar parámetros de calidad en la persecución del conocimiento. Sin duda, la obra de José Carlos en mucho ha contribuido al desarrollo en la Argentina de ese estándar profesional que es indispensable para dar coherencia y relevancia a nuestra producción como historiadores.

Pero todo a lo largo de su trayectoria, en sus textos, así como en la interacción personal con sus colegas y discípulos, es fácil percibir que el interés de Chiaramonte no es sólo el de una carrera profesional exitosa, sino curiosidades profundas, necesidades vitales de responder a ciertas preguntas que el cree -y yo, como muchos, comparto esa opinión- necesarias para la construcción de una mejor sociedad. No siempre se coincide en las respuestas a estas preguntas, o en su formulación misma. Pero ellas son la raíz de una producción histórica rica, comunicativa, que va más allá de un mero ejercicio profesional.

Si la historia está llamada a cumplir un papel en la sociedad, sin duda ese es el de ir creando, lentamente, una conciencia de las formas más útiles y provechosas del orden social. Si los científicos han contribuido crecientemente a resolver los problemas materiales del mundo en que vivimos, los que trabajamos en las ciencias sociales, y en particular en la historia, debemos tener presente que en última instancia, estamos tratando de contribuir a crear un clima de comprensión social que permita construir una sociedad más tolerante, más armónica, más equitativa, más digna de ser vivida.

Y como cualquier observador de la crisis que hoy embarga a la Argentina puede apreciar, el éxito de una sociedad en resolver sus problemas, suele depender tanto más de su capacidad para darse un orden y unas instituciones y promover una cultura que facilite su desarrollo, que de los logros técnicos y materiales.

Nuestra tarea como historiadores, creo, es ir creando un clima de ideas que permita, que estimule el crecimiento de estas formas de vida social, de estas instituciones, de esta cultura. No es que nosotros vamos a proponer una solución mágica a los problemas sociales. Pero podemos contribuir, lentamente, a crear las condiciones en que se den los cambios que conduzcan en ese sentido.

Si esa es nuestra misión, sin duda la obra de José Carlos es un hito, un parámetro, que puede servir como contribución y como guía en este esfuerzo colectivo.

Sus curiosidades filosóficas sin duda explican en parte ese temprano y recurrente interés por el pensamiento de la ilustración y su impacto en América, particularmente en el Río de la Plata. Pero esta búsqueda no se agota en la comprensión de este pensamiento en sí, en tanto que desborda en preguntas sobre los orígenes de la Nación y sus formas políticas y económicas. Así, una parte sustantiva de la labor de Chiaramonte ha girado en torno al tema de la Nación y su identidad. En su obra temprana, el foco estuvo puesto en la articulación entre las ideas y los procesos materiales que condicionaron el desarrollo económico. Más tarde, buscando las bases sociales de ese espectro de pensamiento, centró su mirada en las experiencias provinciales, particularmente en el litoral. Surgió en

esta mirada la interrelación de una estructura económica con un orden social y un sistema político, planteando así otras de las preocupaciones intelectuales recurrentes en el pensamiento de Chiaramonte. Y precisamente, esa visión de las realidades provinciales, y las formas en que estas concibieron su integración en la naciente Nación, constituyeron un eje de sus pesquisas más recientes. Lo que plantea el problema de la identidad misma de la Nación, sus orígenes, su evolución en el tiempo, su comparación con otros procesos de formación nacional.

Mucho se ha insistido en que una de las funciones de la investigación y sobre todo de la enseñanza de la historia es, a través del estudio de un pasado colectivo, sentar las bases sobre las que se construye la Nación, ese "arco de solidaridades" que constituye la identidad nacional. Sin duda, la obra de José Carlos ha estado marcada por una permanente preocupación por los orígenes de la Nación y la emergencia de la identidad nacional. Pero esta referencia a la Nación es inevitablemente la referencia a un proceso histórico comprendido analíticamente, que sin denegar la identidad como referente, muestra en esta no un acto de irracionalidad que justifique el abuso, sino un proceso histórico y complejo. Una forma de aproximación que sirve a cimentar un orden social crítico, y por lo tanto tolerante, haciendo de la razón y la comprensión los instrumentos de construcción de ese orden social.

Así, sus trabajos han trazado, en un ciclo no sistemático, pero tampoco antojadizo, una trayectoria de algunas de las líneas de pensamiento, y de los problemas sociales, que son centrales a la comprensión de la Nación. Desde el pensamiento ilustrado que enmarcó la crisis del sistema colonial, la construcción de un sistema económico viable para el país, la raíces de ese sistema, el mundo complejo de un orden federal problemático, por el peso incontrastable del puerto, hasta los orígenes mismos de la nación y su forma de organización institucional, la secuencia de las inquietudes que guiaron los principales aportes de José Carlos a la historiografía marcan por sí solos la relevancia de los mismos. Por ello, creo que el otorgamiento de esta distinción no es más que el fruto lógico y merecido de una trayectoria que, a riesgo de ser *démodé*, creo justo calificar de ejemplar.

Eduardo Míguez

EL PRINCIPIO DEL CONSENTIMIENTO EN LA GESTACIÓN DE LAS INDEPENDENCIAS ÍBERO Y NORTEAMERICANAS *

José Carlos Chiaramonte**

Como si las frecuentes expresiones de afecto y reconocimiento intelectual que he recibido siempre del grupo de muy buenos historiadores que se han congregado en el IEHS no fueran suficientes, la decisión de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires de otorgarme el Doctorado Honoris Causa agrega una honrosísima distinción, subrayada por las generosas palabras de Eduardo Míguez, para la cual quiero expresar mi más profunda gratitud. Espero que las reflexiones que voy a efectuar a continuación constituyan un medio de dar mayor forma a ese agradecimiento.

Los supuestos condicionantes de la interpretación histérica

Al comenzar esta exposición debo disculparme porque he variado sensiblemente el tratamiento del tema. Sucede que a medida que avanzaba en el trabajo de explicar la función del *consentimiento* en la historia íbero y angloamericana, se me imponía cada vez con más fuerza el interés por las razones que habían condicionado el olvido, o la subvaloración, de los estrechos vínculos del principio del consentimiento con el conjunto del derecho natural y de gentes. Y simultáneamente, me parecía cada vez más interesante comparar esta anomalía con otra de la que me he ocupado en trabajos anteriores. Esto es, la de las anteojeras que el nacionalismo ha impuesto a los historiadores en el estudio de la historia nacional. De esta manera, el resultado final ha sido, a la par que el tratamiento del tema original, su utilización como medio de reflexionar sobre los supuestos que limitan nuestra labor de investigación y docencia.

---

* Este trabajo es una versión modificada de mi conferencia en la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, en setiembre de 2002. El mismo recoge parcialmente los frutos de una investigación llevada a cabo durante una estadía en la John Cárter Brown Library. Quiero agradecer la beca de esa institución así como ja valiosa ayuda de Nora Souto y de Femando Racimo en la búsqueda de materiales complementarios para la elaboración de este texto.

** Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani".

Me gustaría, entonces, dedicarme a analizar algunas de las motivaciones de mis últimos trabajos, las que pueden resultar interesantes desde el punto de vista historiográfico y, asimismo, contribuir a tornar explícitas las disconformidades que algunos de ellos provocan. Al respecto, recuerdo que cuando en 1989 publiqué "Formas de identidad política en el Río de la Plata", comprobé con sorpresa la reacción de incomodidad y hasta de disgusto que generaba la afirmación de la inexistencia de la nacionalidad argentina en tiempos de la independencia -afirmación que, por otra parte, aunque rara, no era una novedad.

Me pareció entonces evidente que la incómoda cuestión que había generado se vinculaba con otra más profunda: la de si la historia nacional, como investigación y como docencia, debe concebirse, al igual que otras disciplinas, en la modalidad de una conjunción de búsqueda y transmisión de conocimientos válidos, o si en cambio tiene una cualidad única, que la distingue de todo otro saber: esto es, el excepcional objetivo político de contribuir a la formación de la conciencia nacional. Objetivo para el cual, el supuesto de una nacionalidad primordial parecía imprescindible.

Al encarar las diversas investigaciones en torno a la formación de los Estados iberoamericanos -de la cual "Formas de identidad..." era parte-, me parecía indudable que la Historia debía ser despojada de esa función que la inhabilita para cumplir las condiciones de todo saber. La atribución al cultivo y enseñanza de la Historia de un propósito como el de formar la conciencia nacional, equivale lisa y llanamente, por más encomiable que fuese desde el punto de vista político, a lo que en toda investigación es un prejuicio. Y, por otra parte, lleva consigo el riesgo de colocar en manos de un sector de la sociedad, los encargados de tomar las decisiones de política educativa -políticos y de vez en cuando militares- la función de delimitar la búsqueda del conocimiento.

Si lo que parece una intromisión de un sector ajeno a la comunidad científica es preocupante, mucho más lo es que el historiador mismo asuma esas limitaciones. Porque, si bien ellas pueden ser pensadas como un servicio a los más altos intereses de la sociedad a la que pertenece el historiador, también podría interpretarse que se trata de uno de los mecanismos informales de autocensura mediante los cuales el intelectual evita los riesgos e incomodidades que el ejercicio de su función le puede acarrear. Es decir, si bien el historiador no puede ignorar la posible repercusión política de su trabajo, ni desinteresarse por el consumo político de los productos de su disciplina, tampoco puede dejar de controlar la invasión de la política sobre la historia, ni puede tampoco compartir un falseamiento de las normas básicas de su oficio por más fuerte que, aparentemente, sea la impregnación ética que la anime.

Y esto se me ocurre por efecto de una también "intromisión" de la ética, pero en este caso, de la ética de la investigación. Porque es ese tipo de actividad intelectual, sin ninguna clase de prejuicios, el mejor servicio a la política, en cuanto el historiador entiende que los avances de su disciplina deben ser materia ofrecida a la reflexión sobre el conjunto de la actividad humana y no argumentos para su uso sectario. Y, asimismo, por cuanto como en cualquier otra disciplina es fundamental el derecho de trabajar sin que la preocupación por la utilidad inmediata del resultado del conocimiento trabe el mejor desarrollo de ese conocimiento. Esto es, sin el escollo de la manoseada y falsa contraposición entre escritura comprometida y escritura pura, que mide el compromiso por una profesión de fe política.

No se me escapan los argumentos sobre la imposibilidad de lograr esa supuesta objetividad desde el momento en que todo historiador no es un pensador ingenuo, pero también debe recordarse que la conciencia del riesgo derivado de inconscientes prejuicios se ha traducido en una más afinada construcción de procedimientos críticos tendientes a neutralizarlos. Tal como lo expresaba, a su modo, un viejo historiador del mundo antiguo, que el justificar su interés por la historia antigua judía, que admitía como motivado por interés personal, comentaba que su producto, independientemente de cuáles hubieran sido los motivos, debía ajustarse a la prueba con evidencias: «Fuese cuales fuesen las consideraciones ideológicas que guían mi investigación, yo debo ser juzgado por mi uso de la evidencia.»[1]

Leía hace poco en un reportaje a Pierre Bourdieu las siguientes palabras del sociólogo francés:

> "Hay intelectuales que cuestionan el mundo, pero muy pocos son los que cuestionan el mundo intelectual. Esto se entiende si pensamos que, paradójicamente, resulta más arriesgado porque allí se hallan nuestras apuestas y porque los demás lo saben y se apresurarán en recordarlo, en la primera ocasión, atacándonos con nuestros propios instrumentos de objetivación."[2]

Bien, creo que, pese a todo, hay que correr el riesgo. Veamos algunas cosas al respecto.

La labor histórica y Sa "crítica de los supuestos"

La publicación de "Formas de identidad política..." era resultado, entre otros factores, de la aplicación del canon metodológico que acostumbro llamar "crítica de los supuestos". Porque, en el caso del tema de ese texto, la mayor dificultad para su abordaje estaba precisamente en las limitaciones emergentes del supuesto nacionalista y la pretensión ética que lo acompaña, predominante en las más variadas corrientes historiográficas. -

Pero, ¿por qué se me ocurrió abordar ese tema? Permítanme recordar que venía entonces de algunos años de trabajo sobre las finanzas públicas de las provincias del

[1] Arnaldo Momigliano, «The rheloric ol'history and the hisíory of rhetoric: On Hayden White's tropes», Comparative Criíicism, A Yearbook, 3, Cambridge University Press, [1981 ?], p. 264. Véase también sus observaciones -que, aunque condicionadas por su polémica con Hayden Whitc son de validez general- sobre la construcción de técnicas de control del uso de la evidencia: «Hilo tiene tres consecuencias. En primer iugar, los historiadores han de estar preparados para admitir, en caso de que ello sea necesario, su incapacidad para llegar a conclusiones seguras cuando no existan *pruebas* suficientes; al igual que los jueces de los tribunales, ios historiadores han de estar dispuestos a concluir que hay "insuficiencia de pruebas'. En segundo iugar, ios métodos utilizados para comprobar el valor de la prueba deben ser continua y minuciosamente analizados y perfeccionados, pues son esenciales en la investigación histórica. En tercer lugar, los historiadores han de ser juzgados sobre la base de su capacidad para establecer hechos. La forma que escojan para exponer los hechos tiene una importancia secundaria.» Arnaldo Momigliano, Páginas hebraicas. Madrid, Mondadori, 1990, p. 43. Buenos Aires, Paidós, 1993, Cap. XIII, «Modernidad», p. 287.

[2] "La complicidad enlre la prensa y el poder" en "Cultura", suplemento de La Nación, domingo i[0] de setiembre de 2002.

Litoral -iniciado hacia 1982 cuando aún vivía en México-, y que acababa de publicar parte de sus resultados en el artículo «Finanzas públicas de las provincias del Litoral, 1821-1841», justamente en el *Anuario del IEHS,* en 1986.

El problema era resultado de mi "descubrimiento", producto de la elaboración de un texto sobre la "cuestión regional" en 1981 (publicado en 1983), de que las llamadas "provincias" argentinas no eran provincias sino Estados autónomos y soberanos, o aspiraban a serlo. Y la gran dificultad era la de poder aferrar esa cosa hasta entonces tan extraña que era ese Estado. Una primera vía de acceso al estudio de los Estados provinciales fue el de la economía, comenzando, debido a los hallazgos en los archivos provinciales, por el análisis de las finanzas públicas. Y otra de las varias vías posibles que se me ocurrió de inmediato, sugerida por las fuentes que hasta entonces poseía, fue la de las formas de identidad política.

Pero a medida que avanzaba en el trabajo surgían cantidad de problemas que requerían nuevos modos de explicación. Uno de ellos, el de la aparentemente contradictoria coexistencia, en esas mismas ciudades y luego "provincias", de tendencias de autonomía soberana y de organización nacional. Otro, el del famoso conflicto entre unitarismo y federalismo, un conflicto que me resistía a interpretar mediante conceptos como el de egoísmos particularistas, política facciosa o caudillismo.

Y entonces, súbitamente, me pareció claro que gran parte de la confusión reinante en la historiografía latinoamericanista respecto de los primeros conatos de organización política independiente provenía de una interpretación anacrónica del vocabulario político de la época. La revisión del uso de época de conceptos claves como los de nación, nacionalidad, patria, pueblo, federalismo, ciudadano, vecino, democracia, entre otros, permitió asir la raíz de esa confusión. Particularmente, fue el persistente estrellarnos contra la ambigüedad del vocablo *nación* una de las principales claves para encontrar la solución del embrollo, porque el claro discernimiento de que el uso político del término *nación* en la época ignoraba la noción de nacionalidad, que inconscientemente estábamos inclinados a adherirle, me llevaba, entonces todavía sin advertirlo, a la comprobación del sustrato iusnaturalista del pensamiento del período.

Como escribimos en un trabajo en vías de publicación sobre las metamorfosis del concepto de nación durante los siglos XVII y XVIII...

> "Ese criterio de «poner» la nacionalidad y la nación en los comienzos de la Independencia, en lugar de advertir su carácter de resultado de un generalmente largo proceso por ella abierto, ha ido unida al olvido de ciertas circunstancias fundamentales: que la noción de nacionalidad se difunde muy tarde, como efecto de la difusión del Romanticismo; que el término *nación* [...], en la época sinónimo *de Estado-,* era ajeno a la noción de *nacionalidad* pues designaba a «un conjunto de gentes que vive bajo un mismo gobierno y unas mismas leyes», y que la formación de los nuevos Estados en las primeras décadas del siglo XIX se formulaba en términos contractualistas propios del racionalismo heredado de la Ilustración y de las normas del derecho natural y de gentes."[3]

---

[3] "Metamorfosis del concepto de nación durante los siglos XVII y XVIII", ponencia en el *Seminario Internacional "Brasil: formagao do estado e da nagao (c. 1770-c. 1850)",* San Pablo, Departamento de Historia, FFLCH, Universidad de San Pablo (en prensa).

La revisión del vocabulario político de tiempos de la independencia -que iniciamos con la ayuda de Noemí Goldman y Nora Souto-, nos enfrentaba al descubrimiento de lenguajes distintos pero tanto o más significativos que el que había ofrecido hasta entonces la unilateral construcción de una tradición liberal del pensamiento político argentino, ese paradigma alguna vez llamado "tradición de Mayo", en la que la *Enciclopedia* francesa y Rousseau habían sido convertidos en núcleo y símbolos a la vez.

Al llegar a cierto punto, entonces, la pregunta clave fue: ¿de dónde surgía ese lenguaje? Pregunta para responder a la cual se nos ocurrió, en buena hora, buscar las fuentes del pensamiento de los letrados en los contenidos de la enseñanza superior de la época. Y la respuesta, que comenzamos a encontrar allí, fue la que ya hemos apuntado, que ese lenguaje era el de los tratados de derecho natural y de gentes.

Una vez ahondada esta pista, que resultó, y continúa resultando, de la mayor riqueza, nuevamente la incredulidad en parte del medio académico resultaban patentes. Sin embargo, al mismo tiempo, me pareció percibir que en otro sector de los historiadores la tesis era recibida con visible complacencia. Y nuevamente, también, se nos hizo necesario una revisión de los supuestos que podían dar cuenta del curioso contraste de estas reacciones.

Pero, previamente, quisiera observar que la significación del derecho natural y de gentes en la formación de la conciencia política de los hombres que participarían de los movimientos de independencia ha tenido un enfoque parcialmente distinto en la historiografía norteamericana y en la iberoamericana. En los estudios sobre el pensamiento político en las colonias angloamericanas, la presencia del iusnaturalismo, del derecho natural anti escolástico, ha sido, es cierto, ampliamente registrada. No sólo en clásicas obras, aunque relativamente recientes, como la de Bernard Bailyn, sino ya en trabajos muy anteriores, como los de Andrew C. McLaughlin o de Benjamin Wright, publicados en 1931 y 1932, respectivamente[4]. Sin embargo, como veremos, la visión del derecho natural que surge de esa bibliografía suele ser también unilateral y, también como en el caso latinoamericano, la explicación de esto remite a veces a una antigua historia de veladas restricciones ideológicas.

En cuanto a la peculiaridad de lo ocurrido en la historiografía latinoamericanista, ella consiste, como acabamos de señalar, en la coexistencia de dos posturas opuestas, ambas proclives a una actitud parcial por la carga ideológica que el asunto lleva consigo y generalmente reacias al diálogo.

Expliquemos esta curiosa anomalía, que por un exceso de pudor historiográfico pocas veces se hace explícita. En un sector de esa historiografía, el derecho natural y de gentes ha merecido amplio reconocimiento a partir de su errada consideración como una corriente sólo escolástica; la actitud prejuiciosa consistió, entonces, en reducir la fuente de esos criterios a alguna de las corrientes escolásticas del derecho natural. Mientras que en el otro campo, y sorprendentemente por acordar con ese errado diagnóstico sobre el

[4] Bernard Bailyn, The Ideological Grigins of the American Revolution, Cambridge, MA. Harvard Universiíy Press, 1967 [Hay edición en español: Bernard Bailyn, Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana, Buenos Aires, Paidós, 1972]; Benjamin Flelcher Wright, American Interpretations of Natural Law, a Study in íhe History of Política! Thought, New York, Russell & Russell, 1962 [primera edición: 3 931]; Andrew C. McLaughlin, The Foundations of **American Constitutionalism**, New York, The New York University. 1932.

carácter de! mismo, lo hemos o ignorado o reducido a la constatación de la lectura, por parte de algunos letrados, de las obras de Grocio y Pufendorf en cuanto textos de literatura jurídica. E inclusive, tratando una de las principales nociones del iusnaturalismo, la del contrato social, sin atender a tal conexión. Así, las "doctrinas contractualistas" constituyeron un concepto autónomo entre los "ingredientes" intelectuales del período.

De manera que podemos comprobar cómo coincidieron tanto los que se ocuparon del derecho natural con intención laudatoria como los que, admitiendo aquella filiación unilateral, lo subestimaron por eso mismo y por considerarlo así uno de los ingredientes intelectuales de la dominación hispana.

En el primer caso, la postura laudatoria provenía de la tardía verificación de la presencia de criterios provenientes del derecho natural en los argumentos básicos de los programas independentistas. Fundamentalmente, eso que fue el argumento central para legitimar la constitución de las juntas de gobierno en toda Hispanoamérica, la doctrina del *pacto de sujeción* y su corolario de la *retroversión de la soberanía al pueblo.* Y tuvo una de sus expresiones culminantes en la tesis del predominio de la teología de los jesuítas del siglo XVI, en especial la de Francisco Suárez, en el estallido de las independencias, tesis expuesta por el historiador español Manuel Giménez Fernández en 1947 y recogida en Argentina por Guillermo Furlong[5]. Aunque tampoco es de olvidar la que atribuye al dominico Santo Tomás de Aquino el papel de principal fuente de las tendencias políticas independentistas, sostenida en Argentina por Enrique de Gandía y examinada con mayor perspectiva, entre otros, por el historiador norteamericano Richard Morse[6].

La tesis de Giménez Fernández parecería no haber sido una novedad sino el reflejo de criterios ya existentes en la historiografía jesuíta. Así lo hace presumir su afloramiento en un pequeño libro publicado en Montevideo en 1930 por un sacerdote de la Compañía:

> "Los intelectuales de la época, entre los que figuraban, en primera línea, los sacerdotes de ambos Cleros, hallaban en las Leyes de Indias, y en la doctrina de San Roberto Belarmino, de Francisco Suárez., de Victoria y del Padre Mariana, el fundamento legal y doctrinario, que los quietaba en conciencia, en la formación de las Juntas de Gobierno."[7]

---

[5] Manuel Giménez Fernández, **Las doctrinas populistas en la independencia de Hispano-América,** Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1947; Guillermo Furlong, **Nacimiento** y **desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810,** Buenos Aires, Fundación Vitoria y Suárez, s. f. Para una crítica de las tesis de Giménez Fernández y Furlong, véase Tulio Halperin **Donghi, Tradición política española e ideología revolucionaria** de Mayo, Buenos Aires, Eudeba, 1961.

[6] Enrique de Gandía, **La revisión de la historia argentina,** Buenos Aires, Zamora, 1952, Sexta Parte, Los fundamentos filosóficos y jurídicos del 22 y 25 de mayo de 1810, pp. 307 y ss. Del mismo autor: **Historia de las ideas políticas en la Argentina,** tomo V: **Las ideas políticas de la independencia americana,** Buenos Aires, Depalma, 1968; Richard M. Morse, El **espejo de Próspero,** México, Siglo XXI, 1982.

[7] P. Juan Faustino Sallaberry S.J., **La Iglesia en la Independencia del Uruguay,** Montevideo, 1930 [agradezco esta información a Roberto Di Stefano], ...

La tesis de que las "fuentes" ideológicas de las independencias iberoamericanas se encuentran en la teología política escolástica, especialmente en la obra de Suárez, fue también desarrollada posteriormente por el historiador de origen argentino Carlos Stoetzer. En todos los casos, se basan en el erróneo supuesto de que la figura del pacto de sujeción es exclusiva de la Escolástica, tal como lo sintetiza este párrafo de Stoetzer:

"La Revolución que empezó en los años 1808-1810 tuvo poca influencia de la filosofía política de Norteamérica o Europa (con excepción de España); estuvo basada sobre la teoría política de la Escolástica española *(pactum translationis),* que fue la palanca para todo el movimiento que finalmente condujo a la independencia. La potestad de los reyes emanó originariamente del pueblo; revierte a él cuando el trono queda vacante."[8]

En el segundo caso, aunque muy anterior al otro, en una línea historiográfica que buscó construir una tradición intelectual de carácter liberal que habría sido inaugurada en los años previos a la independencia, y aparentemente por aceptar esa unilateral visión de las expresiones hispano coloniales del derecho natural como limitado a versiones escolásticas, lo habitual fue ignorar o subestimar- esa presencia, tal como ocurre, debo confesarlo, en uno de mis primeros trabajos, *Ensayos sobre la 'Ilustración' argentina,* publicado en 1962[9]. O, asimismo, en limitar su vigencia al periodo colonial, desconociendo su fuerte influjo mucho tiempo después de las independencias. Tal ocurre, incluso, en uno de los mejores trabajos sobre el tema, como *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo,* de Tulio Halperín, quien en una notable revisión de la teología política española neoescolástica y luego de evaluar acertadamente su papel en el periodo colonial, concluye como si la influencia del derecho natural hubiera terminado con la revolución de mayo, criterio que, consecuentemente, hace que no se ocupe de él en sus obras posteriores[10].

Una de las mejores expresiones de esta tradición historiográfica, por la calidad de sus textos, es la de José Luis Romero. En uno de los más sugerentes trabajos de interpretación de la naturaleza de la tradición intelectual argentina, escribía Romero que

"El grupo revolucionario rioplatense se había formado en la doble corriente del Iluminismo español y francés, divulgado el primero con amparo oficial al calor de los primeros Borbones y subrepticiamente el segundo, al calor del prestigio intelectual y revolucionario de la Francia del siglo XVIII."

Y en esta perspectiva, el corazón del argumento legitimador de las independencias, la doctrina del pacto de sujeción y su corolario de la retroversión de la soberanía al

---

[8] O. Carlos Stoetzer, El pensamiento político en la América Española durante el periodo de la emancipación (1789-1825), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966, dos vols., vol. II, p. 257; del mismo aulor: Las raíces escolásticas de la emancipación de la América Española, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales,)982.

[9] Ensayos sobre la 'Ilustración' argentina, Paraná, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, 1962.

[10] Véase Tulio Haipeiín Donghi, Tradición política..., op.cit.; y del mismo autor, Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla. Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1972,

pueblo, era juzgado como un subterfugio emanado de la antigua tradición medieval española[11].

En **un contexto historiográfía), entonces,** en **que la revolución de ía independencia poseía un fortísimo valor simbólico como fundamento de la nacionalidad, su interpretación en términos escolásticos o liberales resultaba el mejor sostén de las opuestas versiones de una esencia católica o liberal de la nación argentina.** Estábamos pues, en una conjunción de opuestas tendencias militantes, muy al calor del clima intelectual generado en torno al fascismo y prolongado durante la segunda posguerra del siglo XX. Tal como, utilizando una expresión corriente hace algunas décadas, solíamos referirnos a la "tradición progresista de Mayo". Y tal como lo reconocía José Luis Romero en la página inicial, a manera de prólogo, del libro recién citado, al declarar que ese libro poseía...

> "...una inequívoca unidad externa: la que le provee la intención militante con que están escritos los estudios que lo componen, en los que se afirma la vigencia de ciertas líneas que descubro vigorosas y triunfantes a lo largo de nuestra historia."[12]

Confesión que yo y muchos otros compartíamos plenamente.

La función del derecho natural y de gentes

Creo que si superamos estos condicionamientos podremos comprender mejor la función del derecho natural y de gentes no sólo en la sociedad colonial sino también a lo largo del proceso abierto por las independencias e interpretar así mejor ese proceso.

En un trabajo anterior definíamos esa función como fundamento de la vida política y social del siglo XVIII y de buena parte del XIX, y no sólo como un conjunto de nociones jurídicas. En la época que nos ocupa, sosteníamos, el derecho natural era la base de la legitimidad política y, asimismo, de la forma de pensar las relaciones inter grupales e inter personales[13]. En el primer sentido, entre otras cosas, proporcionaba un principio, el del *consentimiento*, en el que los hombres del siglo XVIII ~y mucho más tarde aún- asentaban la legitimidad de su conducta social y de la obligación política, con la excepción de quienes sostenían la doctrina del origen divino directo del poder, en apoyo de aquellos monarcas que pretendían recibir su autoridad directamente de Dios.

Nuestra afirmación remitía, entre otros argumentos, a lo que Norberto Bobbio, comentando un texto del historiador italiano Guglielmo Perrero, retomaba de la teoría de la "fórmula política" de Gaetano Mosca:

---

[11] losé Luis Romero, "Las ideas revolucionarias y la revolución" en **Argentina: imágenes** y **perspectivas,** Buenos Aires, Raigal, 1956, pp. 89 y 90. Véase, en **el** mismo libro, "La enciclopedia y las ideas liberales en el pensamiento argentino anterior a Caseros", pp. 77 y ss. Este libro apareció diez años después de su más conocido **Las ideas políticas en Argentina,** México, FCE, 1946.

[12] Idem, p. 7.

[13] Sobre el papel del derecho natural y de gentes en tiempos de las independencias, véase nuestro trabajo "Fundamentos iusnaturalistas de los movimientos de independencia", **Boletín** del **Instituto de Historia Argentina** y **Americana «Dr. Emilio Ravignani»,** 3ª Serie, 22, Buenos Aires, 2° semestre de 2000.

"en todos los países llegados a un nivel medio de cultura, la clase política justifica su poder apoyándolo en una creencia o en un sentimiento generalmente aceptados en aquella época y en aquel pueblo."

Bobbio comentaba también la observación de Ferrero respecto de que el desarrollo de la civilización hizo que el ejercicio del poder no se bastase a sí mismo sino que requiriese un principio moral para que lo aceptasen los hombres sobre los que se ejercía. El poder debía ser logrado "...observando ciertas reglas y principios, que confieren el *derecho,* universalmente reconocido de gobernar."[14] En definitiva, se trataba del concepto de legitimidad política[15].

El argumento es antiguo. De alguna manera está también implícito en el siguiente texto de Rousseau:

"Puesto que ningún hombre tiene por naturaleza autoridad sobre su semejante, y puesto que la fuerza 110 constituye derecho alguno, quedan sólo las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres."[16]

Pero no comprenderíamos bien la función del derecho natural en la sociedad colonial y en los años siguientes a las independencias si no admitiéramos que esa función no era la de un simple instrumento retórico con el que quienes detentaban el poder pretendían justificarse. Se trata, en cambio, de la satisfacción de una real necesidad de los seres humanos de legitimar su actuación en la observancia de principios con que la sociedad regula las relaciones entre sus miembros de manera de impedir el uso anárquico de la fuerza para la resolución de los conflictos.

Entre esas convenciones, el concepto iusnaturalista del *consentimiento* proporciona la clave de los conflictos políticos de los siglos XVIII y XIX y, entre nosotros, podrá permitimos un mejor enfoque de las luchas políticas de la primera mitad del siglo XIX -especialmente de las concernientes al *federalismo-,* mejor sobre todo que las viejas etiquetas de "localismo", "egoísmo provincial" o "caudillismo".

El derecho natural en !a historiografía norteamericana

¿En qué medida esto ocurría en la historiografía relativa a la independencia de las colonias angloamericanas, en las que el derecho natural fue también de fuerte influjo desde tiempos anteriores a la revolución de la independencia? Hemos ya señalado que

---

[14] Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, Origen y fundamentos del poder político, México, Grijalbo, 2a. ed., 1966, Primera Parte, Norberto Bobbio, «El Poder y el Derecho», p. 20. La cita de Mosca la loma Bobio de: Gaetano Mosca, Sioria delle dottrine politiche, Laterza, Barí, 8a. ed. p. 297.

[15] "En una primera aproximación, se puede definir la legitimidad como el atributo del estado que consiste en la existencia en una parte relevante de)a población de un grado de consenso tal que asegure la obediencia sin que sea necesario, salvo en casos marginales, recurrir a la fuerza." [Lucio Levi], art. "Legitimidad" en Norberto Bobbio y Nicola Matteuci (dirs.). Diccionario de Política, 2 vols., México, Siglo Veintiuno, 1985, p. 862.

[16] Juan Jacobo Rousseau, El contrato social, en Obras Selectas. Buenos Aires, El Ateneo, 2ª ed., 1959, p. 847.

en esa historiografía se ha concedido mayor atención a la presencia del derecho natural en tiempos coloniales. No sólo en relación con las figuras más conocidas, como Pufendorf o Locke, sino también atendiendo a la difusión de otros autores menos recordados hoy, como Burlamaqui o Vattel. Sin embargo, como veremos enseguida, el conjunto de equívocos que rodean la cuestión del derecho natural y de gentes ha dejado aquí también su huella.

En primer lugar, porque la forma de interpretar la influencia del derecho natural por paite de algunos de los principales historiadores de la independencia parecería subvalorar su importancia circunscribiendo su función a la de una de las varias fuentes de argumentos con que los colonos enfrentaron la política del Parlamento británico. Y por otra parte, porque también es posible comprobar la existencia de esa tensión ideológica generada por la relación de comentes religiosas con la ideología independentista. Así, el derecho natural puede aparecer como un ingrediente más en la formación de la conciencia política de los colonos y, frecuentemente, apenas como un trasfondo intelectual, al punto que la noción de consentimiento resulta generalmente desconectada del mismo y frecuentemente limitada a la famosa cuestión del requisito para legitimar los impuestos *(no taxation without representation).*

Permítanme detenerme en uno de los mejores trabajos sobre la revolución de la independencia norteamericana, el clásico libro de Bernard Bailyn *The Ideological Origins of the American RevolutionP.* En una sugerente comparación de los opuestos movimientos de las formas de representación política en Inglaterra y en sus colonias Bailyn observa que mientras en la metrópoli la forma antigua que ligaba al representante a sus electores, haciéndolos apoderados suyos, fue cediendo lugar a la representación de la nación, en las colonias se siguió el camino inverso. La situación de lejanía con respecto a Inglaterra fortaleció la independencia de ciudades y condados, haciendo de los representantes gestores de los intereses locales. Así, las reuniones de ciudades de Massachusetts comenzaron la práctica de votar instrucciones a sus diputados a la *General Court* en los primeros años de poblamiento. Y lo mismo ocurrió en otras partes[18].

De su libro surgen también muy claramente algunas de las facetas más significativas respecto de las diferencias con lo ocurrido en las colonias iberoamericanas, especialmente la posibilidad de ejercer el gobierno propio en cuerpos representativos locales, cuerpos representativos que tenían capacidad legislativa. Esto se tradujo en la formación de sólidas pautas autonomistas de representación política que no existieron en las colonias dependientes de las monarquías ibéricas. De tal manera, en el momento de la independencia, había una experiencia política representativa que habría de facilitar en sumo grado el posterior proceso de organización del nuevo Estado[19]. Recordemos que las

---

[17] Bernard Bailyn, **The Ideological Origins...,** op.cit. Este libro expone los resultados de una invesiigación basada en ios panfletos de tiempos de la Independencia norteamericana, en los que el autor examina ios orígenes ideológicos de esa revolución. El texto fue previamente la Introducción a otro libro que reúne algunos de esos panfletos: Bernard Bailyn (ed.) **Pamphlets of the American Revolution, 1750-1776,** Volume I, 1750-1765, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1965. Del mismo autor: **The** Origins **of American** Politics, New York, Alfred A. Knopf, 1968.

[18] Idem, pp. 163 y 164.

[19] Sobre formas de representación, véase el parágrafo l, "Representation and Consent", pp. 161 y ss. Sobre la noción y expresiones de los derechos individuales, 2, "Constitutions and Rights", pp. 175 y ss.

Asambleas, en teoría, no poseían otra función que la de procurar los fondos necesarios para el gobierno y de cooperar con el gobernador y su consejo en diversos asuntos legislativos, dado que la corona era la fuente del poder del gobernador, el derecho de representación un favor real, y la corona retenía su derecho a vetar cualquier ley aprobada en las Asambleas. Sin embargo, en la práctica se consideraban a sí mismas, y se comportaban cada vez más, como encamación de los «derechos de los ingleses al gobierno por consentimiento» y a funcionar sin interferencia real, según el modelo de gobierno de la metrópolis. El gobernador y su Consejo fueron considerados el equivalente colonial del rey y su consejo privado, y la Cámara Baja de la Asamblea tendió a ser equiparada a la Cámara de los Comunes inglesa. Las Asambleas reclamaron especialmente el control de la recaudación y del gasto, a la manera de los Comunes, y se negaron a proveer recursos o aprobar gastos que no pudiesen controlar[20].

Desde mucho antes de la independencia, los colonos angloamericanos no solo habían tomado contacto con las corrientes más renovadoras tanto de los siglos XVII y XVIII, sino que habían hecho de ellas el fundamento de sus prácticas políticas. Al respecto, Bailyn muestra cómo en los años previos a la independencia se conjugaron elementos del iusnaturalismo de la Ilustración, de ciertas ideas religiosas y de la literatura clásica para producir un particular patrón de teoría política peculiar de los colonos. Respecto de la importancia de cada uno de los componentes del mismo, discute, por un lado, el uso que se hacía de la literatura clásica, para concluir que si bien era frecuente su invocación, se la utilizaba en forma mas bien "ilustrativa", no determinativa del pensamiento. En cambio, atribuye más influencia directa a las ideas y actitudes asociadas con los escritos del racionalismo ilustrado, pero no solo los de los reformistas liberales sino también los de los conservadores ilustrados. Y cita los principales autores de la Ilustración europea que fueron leídos asiduamente por los colonos, entre los cuales menciona explícitamente a escritores de obras de derecho natural[21]. Asimismo, tan importante como la influencia de autores ilustrados, sostiene, fue la de los autores del *common law* inglés. La tradición del *common law* era poderosa y sus grandes figuras de la historia jurídica inglesa fueron continuamente invocados, especialmente los juristas del siglo XVII, como Sir Edward Coke y también los primeros comentadores, Bracton -siglo XIII- y Fortescue -siglo XV-, entre otros. Otra tradición importante que surge de los materiales políticos de los colonos angloamericanos es la de las teorías sociales y políticas del puritanismo de la Nueva Inglaterra[22].

Pero su tesis central es que si bien en los años previos a la independencia se conjugaron elementos del iusnaturalismo de la Ilustración, de ciertas ideas religiosas y de la

---

Sobre soberanía, 3, "Soveraignity", pp. 198 y ss. Véase un resumen de estos rasgos en Anthony McFarlane, El Reino Unido y América: la época colonial, Madrid, Mapire, i992.

[20] Id., p. 196. Sin embargo, McFarlane no advierte la naturaleza del principio del consentimiento. «La insistencia colonial en el derecho de gobernar mediante el consentimiento de los gobernados se basaba en la práctica política, más que en cualquier principio legal claramente formulado.» Id., p. 245.

[21] "In pamphlel after pamphlet the American writers cited Locke on natural rigths and on social and governmenial contract, Montesquieu and later Delolme on the character of British übeity and on the institucional requirements for its attainment, Voltaire on the evils of clerical oppression, Beccaria on the reform of criminal law, Grotius, Pufendorf, Buriamaqui, and Vattel on the iaws of nature and of nations, and on íhe principies of civil government" B. Bailyn, op.cit., pp. 26 y 27.

[22] Id., pp. 30 y 31.

literatura clásica, lo importante es que ellos fueron integrados en un patrón de sorprendente naturaleza por la importancia en él de otra tradición, entretejida con esas más familiares líneas de pensamiento pero distinta de ellas. Se trata de una particular influencia transmitida por publicistas radicales y por políticos opositores ingleses del siglo XVIII, quienes traspasaron a esa centuria la peculiar presión antiautoritaria originada en el transcurso de la guerra civil inglesa[23]. Lo que habría dado unidad a ese conjunto, no siempre armónico y muchas veces contradictorio, fue la influencia de este grupo de escritores cuyas raíces estaban en la guerra civil inglesa y el periodo del Commonwealth, prolíficos teóricos de oposición que actuaron en Inglaterra entre fines del siglo XVII y primeras décadas del XVIII. Aunque permanecieron luego en la oscuridad y aún hoy son muy poco conocidos, conformaron, más que cualquier otro grupo, sostiene Bailyn, la mente de la generación revolucionaria. Entre ellos sobresalen los autores de las *Cato's Letters,* John Trenchard y Thomas Gordon. Citados profusamente en Norteamérica, fueron equiparados a Locke respecto de la naturaleza de la libertad política y puestos por encima de Locke respecto de las fuentes sociales de las amenazas que enfrentaban[24].

De manera que mientras en cierto momento, al ocuparse de John Dickinson, Bailyn señala que el conjunto de la antigua constitución inglesa -*common law,* normas promulgadas por el Parlamento y las cartas de privilegio promulgadas por la corona, e inclusive, *la Magna Carta-,* eran expresiones del derecho natural, por lo general a lo largo del libro tiende a aminorar la importancia del mismo en el pensamiento político de los colonos y más de una vez computa diversos rasgos del pensamiento político de la época, de raíz iusnaturalista, como ajenos al derecho natural.

El caso es que, a partir de una consideración comparativa con el caso de las colonias iberoamericanas, uno podría preguntarse si las otras fuentes ideológicas de los colonos angloamericanos -el *common law* británico, la teología política calvinista, y los textos de panfletistas políticos británicos que traducían la experiencia del proceso abierto por la revolución de 1688- no reposaban en una más profunda función del derecho natural y de gentes, tal como la que éste desempeñó en el caso iberoamericano. Me parece que la respuesta puede ser afirmativa. La relación entre esos diversos componentes del pensamiento político revolucionario norteamericano es merecedora de ser examinada desde esa otra hipótesis; es decir, la de que tanto el *common law*, como el pensamiento político británico de comienzos del siglo XVIII se integraban en una configuración fundada en el derecho natural y de gentes. Y esto se comprueba si recurrimos a los testimonios de las principales expresiones de esas fuentes -Sir Edward Coke respecto del *common law*, Trenchard y Gordon respecto de los publicistas ingleses, así como Blackstone, entre otros, en quienes la función del derecho natural como superior a los otros derechos -el *common law* y el *statute law-,* así como base de las normas fundamentales de la vida política es afirmada explícitamente.

En su informe en el caso Bonham (un médico acusado de ejercer sin licencia del Parlamento), que fue resuelto en 1610, Coke había sentado la luego célebre doctrina

[23] Id., p. viii.

[24] Id., pp. 34 y ss. Los textos de John Trenchard y Thomas Gordon, **Cato's Letters or Essays on Liberty, Civil an Religious, and Other Important Subjects** [Four volumes in two, Edited and Annotated by Ronald Hamowy], Indianapolis, Liberty Fund, 1995.

sobre la nulidad de los actos del Parlamento cuando fueran contra el *common right* y la razón natural. Y en su informe en el *Calvin's Case*, que fue decidido el mismo año que el de Bonham, Coke expresa, resumidamente, que la obligación política está originada en el derecho natural, que la ley natural es paite de la ley de Inglaterra, que la ley natural está antes de cualquier ley en el mundo y que la ley natural es inmutable y no puede ser cambiada[25]. Y en apoyo de sus proposiciones, reproducía uno de los argumentos clásicos de la literatura escolástica, según el cual la ley natural es lo que Dios puso en el corazón del hombre en el momento de la creación para su conservación y guía, y que esta ley es eterna, la ley moral, llamada también ley natural; y en virtud de esta ley, escrita con el dedo de Dios en el corazón del hombre, fue durante largo tiempo gobernado el pueblo de Dios antes de la ley que fu escrita por Moisés, quien fue el primer legislador en el mundo[26].

En la mente de Coke también estaba la doctrina de que la prerrogativa real estaba sujeta a delimitación por el *common law* tal como era aplicado en los tribunales ordinarios. Al respecto, el autor de quien tomamos esta información, comenta:

> "La receptiva y Cándida actitud así manifestada hacia las ideas del derecho natural, un reciente influjo de lo que desde el continente se estaba ya configurando, es una cuestión de profunda importancia. En la gran lucha constitucional contra los Estuardos ello permitió a Coke construir sobre Fortescue, y permitió a Locke construir sobre Coke. Ello permitió conjugar el legalismo del siglo XVII con el racionalismo del XVIII, y esa unión permaneció siempre, más o menos vital, en el derecho y la teoría constitucionales norteamericanas."

Y, asimismo:

> "Common right and reason" es, resumidamente, algo fundamental, algo permanente; es la ley más alta. Y nuevamente es relevante notar la ratificación que la doctrina de Coke recibió en el derecho y la teoría constitucional norteamericana."[27]

---

[25] "...for when an act of parliament is against common right and reason, or repugnant, or impossible lo be performed, the common law will controul it and adjudge such act to void,", y "... '1. The ligeance or obedience of the subject to the Sovereign is due by the law of na ture: 2. That lilis law of nature is part of the law of England: 3. That the iaw of nature was before any judicial or municipal law in the world: 4. That the law of nature is inmutable, and cannot be changed.' Citado por E.S. Corwin, "The 'Higher Law' Background of American Constitucional Law", Harvard Law Review, Vol. XUI, December 1928,2, pp. 368 y 369. En una nota al pie Corwin discute las opuestas opiniones sobre la vigencia del derecho natural en la Inglaterra de la época, mostrándose más bien favorable a las que sostienen su general vigencia; p. 368, nota i t.

[26] Id., lug, cit. No está de más notar que el gran contendor de Coke, Francis Bacon, acordaba también respecto de la supremacía del derecho natural: «Our law is grounded upon the law of nature... For as the common law is more worthy than the statute law, so this law is more worthy than them both». Bacon, Works (ed. by Spedding, Ellis, and Heath), XV, 202 ff., cit. en Charles Grove Haines, The Reviva! of Natural Law Concepts, A Study oí' the Establishment and of the Interpretation of Limits on Legislaturas with speciaf rel'erence to the Developmentof eertain pilases of American Constítuíional Law. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1930, Nota 27.

[27] "The receptive and candid atiitude thus evinced toward natural law ideas, a fresh infiux of which from the Continent was aiready setting in, is a matter of profound importance. In the great constitucional struggle with the Stuaits it enabled Coke n build upon Fortescue, and it enabled Locke to build upon Coke. It ¡nade allies of sixteenth century legalism and seventeenth ceiitury rationalism, and the alliance

Esta esencial relación entre el derecho natural y la forma en que los juristas británicos como Coke y Bacon entendían el *common law* fue más duradera de lo que haría presumir la habitual periodización de las etapas del pensamiento europeo, perdurando más allá de la destrucción del derecho natural desde Hume en adelante y, por mucho tiempo, el derecho natural permaneció como la norma decisiva para los jueces del *common law*[28].

En cuanto a los autores de las *Cato's Letters* la expresión del fundamento iusnaturalista de sus concepciones políticas es también explícita. En muchas de las cartas es evidente esta presencia del Iusnaturalismo como fundamento del análisis político de los autores, desde las nociones de contrato social y estado de naturaleza a la fundamentación de las leyes. Pero aún la referencia misma a Catón el Menor, al adoptarse su nombre como seudónimo en virtud de su simbolismo para la defensa de las libertades contra la tiranía, refleja la interpretación iusnaturalista de la actitud de Catón frente a César, así como las frecuentes referencias a Cicerón trasuntan la misma interpretación en lectura de los clásicos.

Tal como el autor de la Introducción a esta reedición lo señala, el principio sobre el cual estas cartas fundaban la autoridad y rumbo del gobierno estaba basado en el derecho natural.

> "Las convicciones políticas expresadas en las cartas son casi en todos los casos consistentes con las leonas del derecho natural y de la ley natural adoptadas por los escritores radicales Whig y particularmente por John Locke en su Segundo Tratado sobre el Gobierno [Civil]. Los autores de las Cato°s Letters seguían estrechamente a Locke al definir la autoridad política en términos de derechos inalienables y al argumentar que derivamos nuestra libertad directamente de nuestra naturaleza como seres humanos."[29]

Luego, al destacar una de las principales fuentes del pensamiento político de Trenchard y Gordon, agrega que el radicalismo de estos autores estaba apoyado en el mártir revolucionario Algemon Sidney, autor de un importante trabajo sobre el derecho de resistencia, cuyo criterio era que los derechos de los ingleses reposaban en la antigua constitución y que ellos tenían su origen en el derecho natural[30].

---

then struck has aiways remained, now more, now less vital, in American constitutional law and theory." Y: " 'Common right and reason' is, in short, something fundamental, something permanent; it is higher law. And again it is relevant to note the ratification which Coke's doctrine received in American constitutional law and theory." B. S. Corwin, op.cit., p. 370.

28 Heinrich A. Rommen, **The** Natural **Law, A Study in Legal and Social Hisíory and Phiiosophy,** Indiannapolis, Liberty Fund, 1998, pp. 100 y 101.

29 'The notion that the laws of nature and the contract by which civil society is estabíished constrain the sovereign to safeguarding the lives and estales of his subjects, possibly the rnost important legacy of Lockean theory, informs the whole of Cato's Letters." [...] 'The political convictions expressed in the letters are at almost every tum consistent with the natural law and natural ríghts theories earlier embraced by the radical Whig writers and particularly by John Locke in his Second Treatise of Government. The authors of Cato's Letters ciosely echo Locke in defining political authority in terms of inalienable ríghts and in claiming that we derive our liberty directly from our nature as human beings." R. Hamowy, "íntroduction", en Cato's Letters..., op.cit., p. xxi.

30 "Trenchard and Gordon's radicalism is evidenced by their particular fondness for the Whig revolutionary martyr, Algemon Sidney, whose Discourses Concerning Government was one of the leading

En las cartas de Trenchard y Gordon, la concepción respecto de la función básica del derecho natural como soporte del derecho positivo es similar a la de Coke, en el sentido en que el derecho positivo "deriva su fuerza del derecho natural."[35] De manera que la que sería la principal influencia en la formación del pensamiento político de los colonos, la de Trenchard y Gordon, es aún más elocuente respecto de la función del derecho natural como fundamento del pensamiento político de la época.

Los movimientos de independencia y su legitimación en eí derecho natural y de gentes

Una vez efectuadas estas consideraciones sobre la función básica del derecho natural y de gentes en el conjunto de las principales fuentes del pensamiento político de los colonos angloamericanos, nos parece que se hace más notoria la trascendencia de uno de los conceptos iusnaturalistas más presentes en la conciencia política de los siglos XVI y XVIII y que jugó un papel central en el estallido del movimiento de independencia norteamericano y también en el curso de las independencias iberoamericanas: el principio del *consentimiento.*

En la consideración habitual de su presencia en la célebre frase *no taxation whitout representador* que significa que el soberano no puede imponer tributo alguno sin el consentimiento, personal o por medio de legítimos representantes, a quienes deben pagarlo, ha sido obligada la referencia a Locke, de quien podemos leer, entre sus muchas referencias a este concepto, lo siguiente:

> "...ningún edicto de nadie, comoquiera que sea concebido, o cualquiera que sea el poder que lo respalda, tendrá la fuerza y la obligación de una ley, si no ha sido sancionado por los magistrados de la legislatura que el pueblo ha escogido o nombrado. Pues, sin esto, la ley no tendría lo que le es absolutamente necesario para ser ley: el consentimiento de la sociedad, sobre la cual nadie puede ostentar el poder de hacer leyes, excepto por consentimiento y autoridad recibidos de la sociedad misma"[32]

Asimismo, se suele remontar su fuente a la Petición de Derechos Británica de 1628. Pero sucede que la Petición de Derechos reitera los términos de un documento de finales del siglo XIII, el Estatuto *De Tallagio non Concedendo,* promulgado por Eduardo I en 1297, que a su vez parece ser una reiteración de lo contenido en la *Confirmado Cartarum* del mismo año y, asimismo, un eco de lo ya concedido por el soberano (Juan, Plantagenet) en la *Magna Carta* de 1215.

Podemos, así, considerar que el principio del consentimiento -que en Inglaterra, a diferencia de lo ocurrido en el continente, logró limitar muy tempranamente el absoiutis-

---

treaüses on the rights of resistance to lyrannical govemment. Two notions -that the rigbts of Englishmen rested on the ancient constitution, and that ihese self-same rights had their origin in the laws of nature, from which our rights are derived directly prior lo the establishment of civil society- appear ihroughout Sidney's work and were embraced by al] radical Whigs. And Sidney's views pervade the whole of Cato's Letters, two of which are nothing more than extended quotations from the Discourses." R. Hamowy, "Introduction", op.cit,, lug. cit.

[31] Cato's Letters..., op.cit., carta N° 1 1, enero de 1720.

[32] John Locke, Segundo tratado sobre el gobierno civil,Madrid, Alianza, 1990, p. 140.

mo monárquico-, no pudo menos que ser transmitido a tierras británicas por el renacimiento europeo del derecho romano y consiguientemente, del derecho natural, a partir del siglo XII. La tendencia a considerar que el pensamiento político británico del siglo XVIII remitía a una "inmemorial tradición" ha sido considerada un mito, esto es, podemos decir, un caso más de invención de tradiciones[33]. Pese al énfasis que se pone habitualmente en señalar que la tradición jurídica británica, a diferencia de lo ocurrido en el continente, no fue condicionada por el derecho romano, lo cierto es que no fue ajena al mismo, así como, por otra parte, también debe recordarse la común vigencia de la Escolástica, antes de la Reforma, en ambas orillas del Canal de la Mancha, y asimismo del Iusnaturalismo moderno. Tal como lo advertía Corwin en el artículo citado más arriba, con referencia al tributo rendido por Coke al derecho natural a comienzos del siglo XVII: "La receptiva y cándida actitud así manifestada hacia las ideas del derecho natural, un reciente influjo de lo que desde el continente se estaba ya configurando."

Como lo ha recordado Bernard Manin, en los siglos XVII y XVIII había una idea básica:

> "...a saber, el principio de que toda autoridad legítima procede del consentimiento general de aquellos sobre los que va a ejercerse; en otras palabras, que los individuos sólo están obligados por lo que han consentido. **Las** tres revoluciones modernas **se realizaron en eS nombre de este principio."**[34] [resaltado nuestro]

De manera que el principio que a partir de la Magna Carta recorre la historia política británica y se difunde también en las colonias, es un principio derivado del derecho romano que, formulado en tiempos romanos en el ámbito del derecho privado extendió su vigencia al derecho público durante la Edad Media.

> "En la Edad Media -escribe Manin-, el uso de la elección iba acompañado de la invocación de un principio que, según todas las pruebas, afectó crucialmente a la historia de las instituciones occidentales. Se trataba del principio de origen romano: *Quod omnes langit, ab ómnibus tractari et approbari debet* («lo que a todos afecta, debe ser tratado y aprobado por todos»).Tras el resurgimiento del derecho romano en el siglo XIÍ, tanto los legisladores civiles como los canonistas difundieron este principio, aunque reinterpretándolo y aplicándolo a cuestiones públicas, mientras que en Roma era aplicado en derecho privado. Eduardo í invocó el principio QOT en su orden de convocatoria del parlamento inglés en 1295, pero investigaciones recientes han demostrado que a finales del siglo XÍII la frase ya estaba muy extendida. También el rey francés Felipe IV empleó la expresión cuando convocó los estados generales en 1302, como eí emperador Federico II cuando invitó a las ciudades de la Toscana a enviar delegados plenipotenciarios *(nuntit).* Los papas Honorio III e Inocencio III hicieron asimismo bastante frecuente USQ de ella."[35]

---

[33] Thomas C. Grey, "Origins of the Unwritten Constitution: Fundamenta! Law in American Revolutionary Thought", Síanford Law Review, Vol. 30: 843, May 1978, p. 852.

[34] Bernard Manin, Los principios del gobierno representativo, Madrid, Alianza, 1998, p. 108. Añade Manin: "Esta creencia de que el consentimiento constituye la única fuente de autoridad legítima y la base de la obligación política fue compartida por todos los teóricos del derecho natural, desde Grocio a Rousseau, incluyendo a Hobbes, Pufendorf y Locke." Id., p. í09.

[35] Id., p. 112, "La.fo.rrn.ulación del principio (habituairnente conocido por la abreviatura QOT), que se

Este principio, si bien limitado aún al sentido de que lo dispuesto por una autoridad debía tener consentimiento de los "de abajo", se convertiría en tiempos modernos en uno de los fundamentos de la legitimidad del poder en el seno del derecho natural y de gentes.

Los principales teóricos del derecho natural dedicaron especial atención al *consentimiento.* Pufendorf expone el concepto y modalidades del mismo en lo concerniente a los contratos en un capítulo del primer tomo de su obra principal[36]. Y más adelante se ocupa del mismo con relación al surgimiento de la sociedad civil. Para formar una sociedad civil, al salir del estado de naturaleza, es necesario que cada uno esté dispuesto a reunirse en un solo cuerpo y a reglarse por común consentimiento con vistas a su conservación y seguridad naturales. Pero de cualquier manera que esto sea hecho, debe existir necesariamente un consentimiento, expreso o tácito, de todos en general y de cada uno en particular[37].

Otra importante "autoridad" de la época, Heineccio, especialista en derecho romano pero también autor de uno de los textos de derecho natural de más difusión en tierras hispanas e hispanoamericanas en el siglo XVIII -al punto que fue manual de enseñanza en la cátedra de derecho natural creada por Carlos III en 1771-, concebía el consentimiento como consustancial a las figuras centrales de *pacto* y aún de *sociedad*, al punto que los hacía prácticamente sinónimos. Los hombres, aducía, no pueden vivir bien si no se asisten mutuamente, mediante el cumplimiento de los deberes de humanidad y beneficencia,

> "...y supuesto que estos deberes son imperfectos y no pueden obligar a nadie contra su voluntad; se infiere 1) que no hay ciertamente otro medio de alcanzarlos que el consentimiento de los demás. Llamándose *pacto* el acto de consentir dos o más personas en una misma cosa sobre dar o hacer algo."

Asimismo, escribía en otro lugar de la misma obra: "Sociedad es el consentimiento de dos o más individuos para un mismo fin y para ios medios que son absolutamente necesarios a conseguirlo."[38]

---

encuentra en el *Codees* de Justiniano del 531 (*CoeL, 5, 59, 5,2),* se convirtió en una fuente para ios comentaristas medievales, como Graciano, que los menciona en el *Decrelum* (hacia 1140; *Decretum,* 63, post c\ 25)." Id., Iug. cit.

[36] Samuel Pufendorf, Le Droit de la Nature et des Gens, ou Systéme Général des Principes Ies plus Importaras de la Morale, de la Jurispnidence, et de la Poiiííque, [...] traduit du latín par lean Barbeyrac, Sixiéme edition, revue de nouveau, et fort augmentée. Tome première et second à Basle, Che?. Emanuel Thourneisen, 1750, Tome première, Livre III, Chapitre VI, "Du *consentement* requis dans le *Promesses* et les *Conventions.",* p. 411 y ss.

[37] "Mais de quelque maniére que ce soit, la Convention doit nécessairement être accompagnée d'un consentement, exprés ou tacite, de tous en général, et de chacun en patliculier: de sorte que, si quelcun de ceux, qui se trouvent alors dans le méme lieu, n'est point entré dans l'engagement, il demeure hors de la Société naissante, et le consentement unánime des autres, quelque grand que soit leur nombre, ne le met dans aucune Obligation de se joindre? leur Corps, mais le laisse pleinement dans la Liberté Naturelle, en sorte qu'il peut toujours pourvoir lui-même? sa conservation de la manière qu'il l'entendra." Id., Tome première, Livre Septiéroe, "O? i'or. traite de I'origine et. de la constitution des Sociétés Civiles; des droits et des engagements du Souverain; des diverses sortes de Gou vernement; et des différentes manieres d'aquérú la Souveraineté", Chap, II, De la constitution esseníielle d'un Etat, p. 286.

[38] Johann Gottlieb Heineccius, Elementos del derecho natural y de gentes, corregidos y aumentados por el Profesor D. Mariano Lucas Garrido, a los que se añadió los de ía Filosofía Moral del mismo autor,

Esta centralidad del principio del consentimiento en las teorías contractualistas la encontramos más tarde en la *Enciclopedia.* Diderot escribe que la autoridad política no es natural, sino que deriva de dos actos humanos. Uno es un acto de usurpación mediante la fuerza o la violencia y otro es el «... consentimiento de aquellos que se han sometido mediante el contrato, expreso o tácito, entre ellos y aquél a quien han transferido la autoridad.»[39] Texto que, además, muestra cómo el *consentimiento* es también la fuente de legitimidad del *pacto de sujeción.*

Tanto en Vattel como en Burlamaqui, el autor probablemente más estimado, luego de Locke, en el siglo XVIII angloamericano, puede observarse algo similar. Así, el principio del consentimiento ocupa lugar central en la teoría del poder de Burlamaqui, cuyo tratado de derecho natural y de gentes fue traducido tempranamente al inglés en 1748 y vería publicada su sexta edición en 1823. En el Cap. III de la segunda parte del volumen segundo, que trata de las diferentes maneras de adquirir la soberanía, escribe que la única causa justa para tal fin es el consentimiento o voluntad del pueblo. Luego, en forma similar a la de otros autores, explica cómo la conquista, que es otro de los medios de adquirir la soberanía, puede obtener legitimidad mediante el posterior consentimiento, expreso o tácito, del pueblo[40].

Estas consideraciones relativas al principio del consentimiento en cuanto uno de los componentes centrales del derecho natural y de gentes de la época hace menos comprensible la sub valoración del mismo en parte de la reciente historiografía norteamericana, tal como observáramos al comienzo[41]. Pero, sin embargo, es de advertir que esto ha sido percibido por otros autores, uno de los cuales, que hemos ya citado más arriba, señala la existencia de un mito proveniente del siglo XVII y muy influyente en los Estados Unidos, según el cual las raíces de las leyes fundamentales inglesas se remontan a una imaginada antigüedad inmemorial hundida en el pasado sajón. Mientras que, en realidad, hacia el siglo XVII no sólo la substancia sino también el vocabulario del derecho natural había entrado en la estructura del derecho inglés[42].

Por otra parte, no ha dejado de influir en la minusvaloración del derecho natural una perspectiva de los juristas constitucionalistas sostenedores del derecho positivo y

---

Tomo II, Madrid, 1837 [1ª edición, **Elementa juris naturae et gentium,** Halle, 1738], Tomo I, p. 289 y Tomo II, p. 13.

[39] Denis Diderot y Jean Le Rond d'Alembert. **La Enciclopedia (Selección de artículos políticos),** Madrid, Tecnos, 1986, **p.** 6.

[40] J.J. Burlamaqui, **The Principies of Natural and Politíc Law,** Two Volumes, segunda edición, corregida, Londres, 1763, pp. 97 y 99,

[43] Véase, por ejemplo, el siguiente juicio tendiente a desestimar la trascendencia del derecho natural en la constitución norteamericana: "However, except for the preamble, what "natural laws" are mentioned in the Declaration (de Independencia] Once beyond the rhetoric, the document is a common law indictment charging violation of English "rights." No citizen of a French or Spanish colony could claim a "natural right" to trial by jury, legislative representantion, judicial tenure during good behaviour, taxation by consent, freedom from standing armies, and all other rights asserted in the indictment. They all were based on English and British constitutional principies. The myth that American Whigs rested their argument on natural law has grown primarily because historians have not understood or cared to consider English constitutional history. When a claim of right has been encountered, the assumption has been made that it carne from natural law." John Phillip Reid, "In accordance with usage: the authority of custom, the Stamp Act Debate, and the coming of American Revolution", **Fordham Law Review** 45, 1976 (nota 9 de p. 337).

[A1] T. C. Grey, "Origins...", op.cit., pp. 852 y 853.

temerosos de una reviviscencia actual de argumentos iusnaturalistas[43]. Posturas respecto de las cuales se ha señalado, críticamente, la voluntad de imbuir al pasado con autoridad prescriptiva[44].

El principio del consentimiento en Sa historiografía iberoamericana

En este punto convendría efectuar previamente una acotación en términos comparativos, que me parece de especial significación. Es de notar cómo la cuestión, central al iusnaturalismo, de !a titularidad de la soberanía, muestra notable coincidencia a la vez que también notable diferencia, en el caso de ambas independencias, anglo e hispanoamericana. En ambos casos, los súbditos americanos de ambas monarquías defendieron sus pretensiones autonómicas alegando que el contrato originario era con el monarca y no con la nación inglesa o española. En el caso hispanoamericano, ante la pretensión de lograr el reconocimiento de la metrópolis como autoridad sustituía del monarca, los criollos alegaban que su vínculo político era con la monarquía castellana y no con la nación española y que, vacante el trono, reasumían la soberanía. En el caso angloamericano, ante las pretensiones del Parlamento británico de imponer su autoridad en las colonias invocando la representación *virtual* de los colonos en su seno, éstos respondieron en forma similar a la hispanoamericana, alegando que su dependencia era respecto de la corona y no del Parlamento.

Pero, la diferencia entre ambos casos es que en las colonias angloamericanas el argumento derivó de inmediato en el corolario de la independencia. Al enfrentar esas pretensiones del Parlamento británico, los colonos defendían la soberanía de su ya existente gobierno representativo, cuyo órgano fundamental eran las Asambleas, las que, a diferencia de los Cabildos, eran productos de comicios y poseían capacidad legislativa, especialmente en materia de tributos fiscales. De manera que, ante la pretensión de la existencia de un sólo poder soberano en el Parlamento británico, la única vía para mantener la soberanía de sus Asambleas fue la de la ruptura del vínculo colonial.

En el caso hispanoamericano, en cambio, los criollos se encontraban ante dos circunstancias muy diferentes. Por una parte, la inexistencia de órganos soberanos y de una práctica real de gobierno representativo no podía generar argumentos para defender algo inexistente. Pero, por otra parte, la vacancia del trono generaba una situación también pasible de ser enfocada en términos del derecho natural, apelando a la doctrina del pacto de sujeción, con la consiguiente indefinición momentánea ante el dilema de la disolución o del mantenimiento del vínculo con la monarquía castellana.

En un caso, entonces, se defendió la ya existente realidad de una organización política representativa y soberana. En el otro caso, se defendió el derecho a inaugurar el ejercicio de una autonomía soberana mediante la figura de la retroversión del poder.

---

[43] Véase, por ejemplo, John Hart Ely, Democracia y desconfianza, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1997 Véase una excelente evaluación de esta controversia en Phillip A. Hamburger, «Natural Rights, Natural Law, and American Consíitutions», The Yale Law Journal, Vol. 102: 871, pp. 907 y ss.

[44] "...as Laura Kalman points out [...] they want 'to imbue the past with prescriptive authority'." Richard Posner, Past-Dependency and Critique oí'His to 17 in Adjudicación in Legal Scholarship, The University of Chicago Law Review, vol. 67, Summer 2000, 3, p. 582.

Pero, al igual que en el caso norteamericano, en el curso de la formación de los nuevos Estados hispanoamericanos es destacada la impoitancia y persistencia del principio del «consentimiento». Las nuevas entidades soberanas que se consideraban herederas de la soberanía de la corona castellana, celosas de su independencia y por lo tanto en su mayoría proclives a las formas confederales de asociación política, encontraban en el principio del consentimiento la mejor salvaguarda de esa independencia. El argumento sirvió reiteradamente para que ios considerados organismos soberanos representativos de las ciudades y luego provincias o Estados iberoamericanos rechazaran decisiones tomadas sin su consentimiento.

Veamos unos pocos ejemplos, de fechas muy distantes. El chileno Camilo Henríquez en febrero de 1812 argüía que la instauración de una autoridad era producto de la necesidad de los seres humanos de atender a su seguridad en sociedad pero mediante "un consentimiento libre": "Establezcamos pues, como principio, que la autoridad suprema trae su origen del libre consentimiento de los pueblos, que podemos llamar pacto, o alianza social."[45]

En Brasil, Diogo Antônio Feijó proclamaba en 1822 en las Cortes de Lisboa:

> "Nenhuma associa§áo é justa, quando não tem por base a livre convengo dos associados: nenhuma sociedades é verdadeira, quando não tem por fim as vantagens dos individuos que a compoem. Um homem não pode, não deve impor leis a outro homem: um povo não tem direito algum a obrigar outro povo a sujeitar-se as suas insdtui§oes sociais. O despotismo tem podido atropelar estas verdades, mas o sentimento délas ainda não pôde ser de urna vez sufocado no cora^ão deo homem. de 24 de agosto, e que fará em toda a posteridade a glória de seus emprendedores."[46]

Reiterando las nociones tomadas de algunos de los principales tratadistas del derecho de gentes, el primer Rector de la Universidad de Buenos Aires y profesor de Instituciones de Derecho Natural y de Gentes, Antonio Sáenz, declaraba-en un texto en el que es notoria la huella de Pufendorf- que "Para que resulte una verdadera asociación es precisa la reunión de todas las voluntades o consentimientos de los asociados." De manera que el que no "quiera concurrir, no pertenece a la sociedad y puede retirarse voluntariamente de ella." Por lo tanto, "ninguno puede ser obligado a entrar contra su voluntad en una asociación porque su consentimiento debe ser libre y espontáneo." Y agregaba:

> "Por la misma razón es injusto y arbitrario castigar o perseguir a los que rehúsan prestarse a una nueva sociedad, pues no perteneciendo a ella, ni habiéndosele sometido, es violenta y tiránica toda autoridad que quiera ejercerse sobre ellos."[47]

---

[45] Camilo Henríquez, "Nociones fundamentales sobre los derechos de los Pueblos", **Aurora de Chile,** Tomo I, N° 1,13 de febrero de 1812.

[46] Diogo António Feijó, "Discurso ñas Cortes de Lisboa, [Extraído de *Diário das Cortes*, sessáo de 25 de abril de 1822, Y Legislatura, t. V, p. 951}" en Diogo António Feijó, **Diogo Antônio Feijó,** São Paulo, Editora 34, 1999, p. 51.

[47] Antonio Sáenz, **Instituciones Elementales sobre el Derecho Natural** y **de Gentes [Curso dictado en la Universidad de Buenos Aires en los años 1822-231,** Buenos Aires, Instituto de Historia del Derecho Argentino, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales,. 1939, pp. 62 y 63.

Luego, siguiendo a Pufendorf, al resumir ias condiciones necesarias para formar una nación, colocaba en primer lugar el consentimiento:

> "...para el establecimiento ordenado y legítimo de una sociedad son necesarias tres cosas; primera, el convenio o consentimiento de lodos los asociados entre si y unos con otros, por el cual se comprometan a reunirse en sociedad y sostenerla con los recursos que ellos mismos deben facilitar..."[48]

Estas consideraciones del Presbítero Sáenz no pueden ser leídas sin conectarse con los ya profundos conflictos estallados en torno a las tentativas de imponer la organización de un Estado unitario a los pueblos rioplatenses adversos al mismo. Porque no otra cosa que este princípio fue el fundamento de la oposición a las constituciones de 1819 y 1826 por parte de los pueblos rioplatenses adversos al unitarismo. Pero el mismo principio podía servir de apoyo a la postura contraria:

> "...las provincias argentinas -se lee en el *Argos de Buenos Ayres* en 1823-, dado que fue por Buenos Aires el primer grito de independencia, por un consentimiento unánime de viva voce se comprometieron a formar un solo estado, o más bien el que tenían bajo el régimen de los virreyes..."[49]

Asimismo, no dejaría de amparar a Buenos Aires contra las soluciones federales que amenazaban el monopolio de la Aduana y la navegación de los ríos[50]. Y, aunque pueda parecer una sorpresa, ya pasada la mitad del siglo, encontraremos a Bartolomé Mitre amparándose reiteradamente en el derecho natural para rechazar el Acuerdo de San Nicolás. Leo sólo una de sus invocaciones del mismo:

> "Las autoridades se fundan sobre dos principios, ó diré más bien, sobre dos especies de derechos, ó sobre el derecho natural, ó sobre el derecho escrito.
> La autoridad creada por el acuerdo de San Nicolás, no se funda sobre el derecho natural, desde que es una autoridad despótica, sin reglas, sin ley, sin límites, sin contrapeso. Es una autoridad mayor que la del pueblo, y más fuerte que ia libertad. Por esto es contra naturaleza."[51]

* * *

Provisoriamente, podríamos formular las siguientes conclusiones: 1. A diferencia de lo ocurrido en la historiografía latinoamericanista, la influencia del Iusnaturalismo ha tenido mayor presencia en la norteamericana. 2. En las diversas referencias al tema se ha

---

48 id., p. 66. Pero, continuaba, "La mayor parte de las sociedades no se ha formado de este modo. La ambición de hombres poderosos, la fuerza con que se han alzado por io general algunos guerreros afortunados y diestros, el temor de los pueblos amenazados, y muchas veces asolados, han sido las bases sobre que se lian fundado !a mayor parte de los Imperios del Mundo."

49 El Argos de Buenos Ayres, 12-4-} 823, continuación del artículo anterior "La Banda Oriental no tiene derecho a la secesión".

50 Véase al respecto nuestro trabajo Ciudades, Provincias, Estados..., op.cit., pp. 226 y ss.

51 Bartolomé Mitre, "Discurso contra e¡ acuerdo de San Nicolás", 21 de junio de 1852, en Arengas, Buenos Aires, Biblioteca de "La Nación". 1902 (3 vols.), Tomo Primero, p. 14.

entendido por "law of nature" y "law of nations" las doctrinas de las corrientes no escolásticas del derecho natural. 3. En esta perspectiva no sólo se ha atendido a la influencia de Grocio, Pufendorf y Locke, sino también, y con bastante énfasis, a la de autores hoy casi olvidados en la historiografía latinoamericanista, como Burlamaqui y Vattel. 4. Pese a esa mayor consideración, el enfoque del derecho natural resiente aún de ciertas limitaciones, entre ellas, las de no tener presente el nexo de la tradición jurídica británica con el derecho natural escolástico y con el Iusnaturalismo continental, nexo que se percibe en la Petición de Derechos, y hasta en la misma Magna Carta, especialmente a través del principio del consentimiento. 5, Al respecto, parece percibirse como una especie de reacción contra el exceso de anteriores interpretaciones de la revolución norteamericana en términos económicos y de lucha de clases[52], lo que puede explicar que la cuestión del consentimiento sea tratada con cierta displicencia como un lugar común excesivamente frecuentado.

Al llegar a este punto conviene volver al problema formulado al comienzo: el de las limitaciones que supuestos ideológicos imponen al tratamiento de ciertos temas. Es evidente que en los estudios sobre el universo intelectual angloamericano las principales teorías que informan los escritos de los colonos son referidas o a las obras de autores anglosajones, como Locke y algún otro del siglo XVIII, al *common law* británico, a documentos como la Petición de Derechos y a algún otro rasgo de la tradición política británica, tal como la constitución mixta de la nación inglesa.

En este caso, esas limitaciones, podríamos conjeturar, pueden provenir tanto de la universal tendencia a enfatizar los logros de la historia nacional como también de la brecha intelectual derivada de la Reforma. El generalizado y fuerte rechazo a la producción intelectual del mundo católico, pudo hacer subestimar, por un mecanismo quizás similar en el fondo al de la parte liberal de la historiografía latinoamericanista, el papel del derecho natural no sólo en la teoría política sino también en la vida social del siglo XVIII[53].

Pero, asimismo, del otro lado de esta frecuentemente tácita controversia es también posible advertir un sesgo. Ello se hace perceptible hasta en algunos de los mejores trabajos que han enriquecido la historia de las teorías políticas al exhibir los nexos entre las teorías denominadas "modernas" y las medievales. Tal como ocurre cuando, con el propósito de demostrar las raíces medievales de la idea de los derechos naturales, y advirtiendo que los promotores de las teorías secularizadas de los derechos frecuente-

---

[52] Observable en la controversia historiográfica relativa a las ideas constitucionales de las décadas de 1760 y 1780, respecto a si la revolución fue consecuencia de ideas e ideales o de intereses materiales. Thomas C. Grey, "Origins,..", op.cit., p. 848.

[53] Como muestra de ese rechazo, ya fuerte en tiempos coloniales, podría servimos un texto de una declaración de la ciudad de Boston en 1772 en la que alegando en favor del principio de tolerancia y apoyándose en Locke se sostiene que sólo deben excluirse de los beneficios de la tolerancia aquellas sectas subversivas del gobierno civil. Y puntualiza: "Los católicos romanos o papistas están excluidos, en razón de sus doctrinas que ordenan deponer a los Principes excomulgados y destruir sin piedad a aquellos que llaman heréticos." **The votes** and proceedings **of** the freeholders **and other inhabitants** of **the town of Boston, in town meeting** assembled, **according to law. (Published by order of Üie town.) To which is prefixed, as introductory, an attested copy of a vote of the town at a preceding meeting,** Boston, 1772.

mente olvidaron los orígenes remotos de las mismas, se subraya que ellas son la culminación de un largo proceso de evolución histórica, al punto que

> "documentos históricos tan resonantes como la declaración de la independencia norteamericana y la declaración francesa de los derechos del hombre, puntos centrales de la teoría política occidental, vieron la luz por primera vez en las oscuras celdas de juristas medievales."[54]

Afirmación parcialmente verdadera que no da cuenta de la diversa función que cumplieron en uno y otro momento[55]. Y, por otra parte, de lo que observaba Corwin respecto de la distinta suerte corrida por la formulación de esos derechos en el continente, donde la limitación del poder monárquico no se logró, y en Inglaterra, donde la soberanía del Parlamento consiguió ese objetivo: cuando respecto del continente se habla de ideas, respecto de Inglaterra se habla de instituciones[56].

Algo similar se nota en Rommen cuando, después de referirse a que la tradición del derecho natural como instrumento de contención del poder arbitrario, que había encontrado un ambiente particularmente favorable en el Nuevo Mundo, comenzó a desvirtuarse al recibir una cruda interpretación individualista, manifiesta su preocupación por el grado alarmante a que habría llegado la disolución de la herencia legal cristiana después de la difusión del método analítico de Austin y los progresos del pragmatismo[57].

Nos parece, entonces, que muchos aspectos de la historia no sólo intelectual y política, sino también social y económica, serían mejor tratados si superamos, por una parte, la generalizada confusión del derecho natural con una corriente sólo jurídica y, por otra, las limitaciones de inconscientes prevenciones de antigua data que nos acechan de continuo.

---

[54] «...this central concept of Western political theory first grew into existence almost imperceptibly in the obscure glosses of the medieval jurists.» Brian Tiemey, **The Idea of Natural Rights, Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625** Wm. Eerdmans, Grand Rapids, Mí. 2001[2] (Iª. ed., 1997], p. 344.

[55] Pese a que ai autor no se le escapa la decisiva función del contexto histórico: la variada suerte corrida por cada una de ellas -escribe- se debió al contexto histórico: «...each particular theory was shaped partly as a response to a specific set of contingent citcumstances. So a history of natural rights theories has to bé concerned as much with contexts as with texts.» Id., p, 344.

[56] C.S. Corwin, op.cit.

[57] H.A. Rommen, The **Natural Law...,** op.cit., p. 101.

DEL *CORPUS* A LOS TOROS: FIESTA, RITUAL Y SOCIEDAD EN EL RÍO DE LA PLATA COLONIAL

Juan Carlos Garavaglia *

"C'est, en effet un postulat essentiel de la sociologie qu'une insthution humaine ne saurait reposer sur l'erreur et sur le mensonge: sans quoi elle n'aurait pu durer. Si elle n'était pas fondée dans la nature des choses, elle aurait recontré dans les choses des resistences dont elle n'aurait pu triompher"[1]

Emile Durkheim, ***Les formes élémentaires de la vie religieuse***

1. Introducción

Estas palabras de Durkheim expresan bien el sentimiento con el que nos acercamos al tema de la religión, los ritos y las fiestas del Antiguo Régimen en este rincón del mundo ibérico. El autor de este artículo, profundamente agnóstico, se siente en la obligación de analizar los ritos y fiestas católicas con idéntica atención con la que estudiaría cualquier otra forma religiosa o creencia de una sociedad que desease comprender en uno de sus significados más profundos. Con idéntica atención en tanto esas formas religiosas, como todas las religiones "responden, aunque de forma diferente, a determinadas condiciones de la existencia humana"[2]. Por otra parte, hablar de las fiestas coloniales, exige comenzar esa mirada desde una perspectiva amplia; la sociedad colonial rioplatense formaba parte de un universo mucho más vasto: el mundo de la cultura católica

* Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París [e-mail= gara@ehess.fr]

[1] "Existe un postulado esencial de la sociología que afirma que una institución humana no puede reposar sobre el error o la mentira: si no no podría durar. Si aquélla no estuviera fundada en la naturaleza de las cosas, habría sin dudas hallado en esas mismas cosas, resistencias que la habrían vencido".

[2] E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, París, PUF, 1998, p. 3; ver también pp. 32-33.

ibérica. Es este marco el que nos permitirá aprehender las peculiaridades de la fiesta colonial rioplatense. Pero, desde ya, debemos hacer varias advertencias preliminares.

Ante todo, debemos señalar que la información meramente empírica sobre fiestas y rituales festivos en el Río de la Plata contrasta, por su franciscana pobreza, con la que ya conocemos acerca de los mismos temas en el mundo ibérico peninsular o en algunas ciudades coloniales como Lima y México. Poco conocemos en el Rio de la Plata acerca de los rituales de esponsales, bautismos o muertes, esos "ritos de transición" al decir de Edward Muir, que tanta importancia tuvieron en la cultura ibérica y europea[3]. Tampoco es mucho lo que sabemos acerca de los calendarios religioso-rituales[4] y de las tensiones entre éstos y los calendarios "cívicos"; tensiones que ocupan un lugar destacado en la formación del concepto moderno de *tiempo.* Asimismo, no conocemos gran cosa acerca de algunas de las fiestas más importantes del calendario ibérico en el Río de la Plata colonial, como, por ejemplo, la *Cuaresma* o el *Carnaval,* por tomar dos ciclos rituales opuestos y a la vez complementarios. Las páginas que les dedicó en su día Torre Revello[5] son ya de escasa utilidad a la luz de lo que podemos saber sobre su papel en la cultura ibérica[6]; además, resultan ahora de una superficialidad apenas soportable si las confrontamos con otros estudios, como los de Emmanuel Le Roy Ladurie o Jacques Heers[7].

Por otra parte, esos dos fuertes momentos rituales mencionados si bien han llegado hasta nuestros días, han sufrido tantos cambios radicales desde aquellos tiempos que los hacen hoy casi irreconocibles. Y no es necesario remontarse a las kalendas griegas. Tengo todavía frescas las escenas lúdicas y forzosamente equívocas de los bailes y contorsiones de las *murgas* carnavalescas de la Boca y Barracas de mi infancia, como asimismo, puedo recordar la sensación de "detención del tiempo" que daban los programas radiales de Semana Santa en los que, para mi satisfacción, Bach reinaba en señor absoluto (placer que, por supuesto, ocultaba cuidadosamente a los ojos de mis jóvenes amigos del barrio). Cines, teatros y otros espectáculos públicos enmudecían, convirtiendo así al Viernes Santo en un momento de una muy particular melancolía en esa barriada popular del Buenos Aires peronista. Aquellas ruidosas *murgas* del corso de la Boca no se correspondían con los momentos lúdicos del Carnaval colonial, ni con los juegos de

---

[3] E. Muir, **Fiesta** y **rito en la Europa moderna,** Madrid, Editorial Complutense, 2001.

[4] Uno de los primeros intentos serios en M.E. Barral, **Sociedad, Iglesia** y **Religión en el Mundo Rural Bonaerense, 1770-1810,** Tésis de Doctorado, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 2001.

[5] *J.* Torre Revello, **Crónicas del Buenos Aires colonial,** Buenos Aires, Bajel, 1943; también en la **Historia de la Nación Argentina,** dirigida por Ricardo Levene, "Fiestas y costumbres", en el volumen IV, primera sección, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1934.

[6] Ver, entre otros, Eduardo del Arco *et al.*, **España: fiesta** y **rito, I Fiestas de Invierno,** Madrid, Ediciones Merino, 1994; **I.** Moreno, **La Semana Santa de Sevilla. Conformación, Mixtificación** y **Significaciones,** Sevilla, Biblioteca de Temas Sevillanos, 1999; S. Rodríguez Becera, **Religión** y **fiesta. Antropología de las creencias** y **rituales en Andalucía,** Sevilla, Signatura Demos, Junta de Andalucía, 2000.

[7] E. Le Roy Ladurie, **Le Carnaval de Romans,** París, Galümard, 1979; y J. Heers, **Carnavales** y **fiestas de locos,** Barcelona, Península, 1988.

harina a los que asistió Edward Temple en Tucumán en 1826[8], ni a los huevos de avestruz henchidos de agua que asustaban a las porteñas de comienzos del siglo XIX[9]; tampoco ese *Magníficat* transmitido por la radio del Viernes Santo de los años cincuenta del siglo XX, correspondía a las sangrientas procesiones de disciplinados que los hermanos Robertson vieron, escandalizados, en la Comentes postrevolucionaria[10]. Ello es así porque el paso del tiempo tiene un papel fundamental en la evolución de las fiestas y los rituales. Uno de los objetivos de este trabajo es mostrar, en un marco temporal más reducido que va desde mediados del siglo XVII a las primeras décadas del XIX, algunos de los cambios en las actividades lúdicas rioplatenses. Pero, por supuesto, también hay permanencias que le otorgan a la misma fiesta una cierta identidad más allá de las épocas.

Analizaremos aquí varios tipos de rituales y fiestas. Primero, lo haremos con el *Corpus* de Buenos Aires. La festividad religiosa más destacada del mundo católico surgido de la Contrarreforma, tuvo en la ciudad porteña un indudable brillo -alejado, claro está, a miles de millas de los esplendores sevillanos o cuzqueños, como de los fastos de la ciudad de México. De todos modos, era sin dudas uno de los momentos culminantes del calendario religioso de la ciudad. Analizaremos después la festividad del patrono de la ciudad, San Martín de Tours. Seguidamente, pasaremos a una de las fiestas en las que el poder colonial se esforzaba por proyectarse en la sociedad para mostrar el lugar que en ella ocupaba. Las exequias de Carlos III y la entronización de su sucesor nos servirán de ejemplo para dejar en claro algunos de los ribetes de estas festividades en las que "el gobierno" aparecía como "proceso ritual", según la fórmula de Edward Muir. Terminaremos con una evocación del papel de las máscaras de carnaval, los bailes y los toros en la cultura festiva porteña de fines del periodo colonial; dado que estos últimos casi han desaparecido de nuestras actividades lúdicas, no resulta completamente inútil recordar la enorme importancia que tuvieron en el pasado. Debemos señalar, asimismo, que nos centraremos en este trabajo, exclusivamente, en el ámbito urbano de Buenos Aires.

En realidad, hay que confesar que la necesidad de escribir este artículo (que se nos apareció como un impulso casi irrefrenable) nació justamente a partir del análisis de algunas fiestas del período post independiente. Primero habíamos estudiado las *Fiestas Federales* desarrolladas en San Antonio de Areco en ese fatídico año que fue 1840[11] y

---

[8] "La principal diversión parecía consistir en arrojar puñados de harina o almidón en polvo a los ojos de los que parecían menos preparados al asalto; a cuyo intento todas las personas, altas, bajas, viejas y jóvenes, llevaban en sus pañuelos, bolsillos y esquinas de sus ponchos, abundante depósito de esta munición...", E. Temple, **Córdoba, Tucumán, Salta y Jujuy en 1826**, Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 1989, pp. 70-71. Esta es una costumbre de origen gallego, cf. Eduardo del Arco *et al.*, **España:** fiesta y rito, cit,, pp, 347-348.

[9] Archivo General de la Nación [en adelante AGN], Criminales, D-1, expediente 5.

[10] J.P. y G.P. Robertson, Cartas **de Sud-América. Andanzas por el** Litoral **Argentino,** [1815-1816], Buenos Aires, Emecé, 1950, tomo I, pp. 115-122.

[11] "Escenas de la vida política en la campaña: San Antonio de Areco en una crisis del rosismo (1839/1840)", publicado originalmente en **Estudios Sociales** (Santa Fe, 1998), incluido después en **Poder, conflicto** y **relaciones sociales. El Río de la Plata,** XVIII-XIX, Rosario, Homo Sapiens, 1999.

después fueron las *Fiestas Mayas* de Buenos Aires durante las primeras décadas post independientes[12]; en este último caso, uno de los árbitros del trabajo señaló, acertadamente, la necesidad de una mirada más profunda hacia el pasado colonial. Así, haciendo "historia regresiva" -casi sin saberlo, como Monsieur Jourdan- y volviendo hacia atrás en el tiempo, intentamos captar algunos de los elementos que hacen a la esencia lúdica de la sociedad rioplatense en ese pasado colonial y post independiente, tan estrechamente ligado al universo cultural del mundo católico ibérico.

2. Religión y poder

El calendario ritual porteño -como el de cualquier otra comunidad en el marco del orbe católico- era muy nutrido y si tomamos un año cualquiera como ejemplo, vemos que son muchas las festividades que exigían la presencia de los *maceros*[13] y que daban al acontecimiento un sello distintivo. En 1765 tenemos las siguientes: Reyes, Nuestra Señora de La Paz en la Catedral, San Pedro Nolasco en la iglesia de la Merced, La Candelaria en la Catedral, Ceniza en la Catedral, Primer día de Cuaresma en la Catedral, Segundo Domingo de Cuaresma en la Catedral, San José, Santo Domingo, Sábado de Dolores en la Merced, Domingo de Pasión [de Ramos], Jueves Santo, por la mañana y la tarde, Viernes Santo, también por la mañana y por la tarde, Sábado de Gloria, Segundo día de Pascua de Resurrección [Domingo de Pascua], San Marcos, Santa Catalina de Siena, Letanías en la Merced, Letanías en San Francisco, Letanías en la Compañía, La Ascención, Pascua del Espíritu Santo [Pentecostés], San Fernando, víspera y día de la Santísima Trinidad, víspera de Corpus, dos veces en Corpus, octava de Corpus[14], víspera de San Pedro, Santiago, San Ignacio en la Compañía, San Carlos en San Francisco, víspera y día del Patrono San Martín, novenario del Patrono San Martín, víspera de Navidad, Año Nuevo. Más de 40 grandes festividades rituales que exigen la presencia de los *negros moceros*, sin contar los entierros de personajes destacados de la ciudad, ni las entradas de nuevas autoridades, la asistencia de éstas a los toros o los paseos del ilustre obispo...[15] Recordemos que no era raro que la gente se refiriese a un día determinado nombrándolo con su santo u otra marca de carácter religioso[16]. Si consultamos el calen-

---

[12] "A la nación por la fiesta: las *Fiestas Mayas* en el origen de la nación en el Plata", **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"**, 3ª serie, **22,2001, pp. 73-100.**

[13] Negros portadores de las ***mazas*** de plata que resaltaban la dignidad de las autoridades en un fiesta. Siguieron existiendo hasta la definitiva extinción del cabildo en 1821.

[14] Festividad que se celebraba a una semana de distancia y que en realidad hacía de Corpus una fiesta en ciclo, pues dura ocho días, cf. el capítulo 33 de los *Estatvtos y ordenanzas de la civdad de la Santissima Trinidad pverto de Santa Maria de Bvenos Ayres*, en Archivo General de Indias [en adelante AGI], Audiencia de Buenos Aires 203.

[15] AGI-Buenos Aires 183, "Quentas de la Ciudad", 1765.

[16] En 1755, un acusado en un juicio criminal habla de "una haveria que susedio el dia de San Miguel que fue el viernes beintey nuebedel pasado", AGN-criminales B-1, exp. I. En 1816, en otra causa, una de las actuantes dice "hizo citar a mi marido el Martes Santo", AGN-Criminales L.M-1, fjs. 24 vta. En 1822, se menciona en otra causa ai "Lunes de la Semana del Pilar", AGN-Criminales L.J-1.

dario ritual que ha estudiado M.E. Barral[17], vemos que en 1814 muchas de estas fechas son todavía, no laborables (en 1819, un decreto porteño sobre recepción de documentación fiscal, establece un horario de oficina "desde las cuatro hasta las oraciones"[18]). Este concepto de *tiempo religioso* sería más tarde objeto de reformas en función de una concepción más estrictamente utilitaria del mismo, pero no hay que olvidar que el calendario, como expresión del ritmo de las actividades colectivas, tiene siempre un origen religioso[19].

Esta relación entre calendario ritual y calendario profano merecería ser analizada con mayor detenimiento, pero no es nuestro objetivo aquí. De todos modos, no debemos pasar por alto algo que de tan evidente suele ser olvidado: el calendario ritual cristiano -heredero en parte del judío- está estrechamente relacionado con el paso de las estaciones *en el hemisferio norte.* Navidad marca, con el solsticio hiemal, el lento inicio del alargamiento de los días, momento esperado con ansiedad y que representará el triunfo de Cristo/Luz sobre el Maligno, las Tinieblas y la Noche; el ciclo pascual cristiano (al igual que *pessah*) expresan el comienzo de la cosecha y de allí el pan ázimo de la primicias en *pessah.* Cuando las estaciones están "invertidas" en relación a estos ciclos rituales, el significado primigenio de los mismos se oscurece y las interpretaciones simbólicas se complican.

El Corpus *en Buenos Aires*

El *Corpus*, instituido a partir de las visiones eucarísticas de una monja del siglo XIII, Juliana de Lieja, fue autorizada por una bula papal de Urbano IV en 1264; rápidamente convirtióse en una de las fiestas más populares de la cristiandad[20]. Es sabido que el Santísimo Sacramento sale en dos oportunidades principales a la calle: cuando el sacerdote porta el Viático a un muriente -reafirmación del último y definitivo *rite de passage* en la vida de un fiel cristiano- precedido generalmente de un acólito con su lúgubre campanilla[21] (ante el cual hasta el mismo rey debía arrodillarse[22]) y en la ocasión de la fiesta de *Corpus.* Si la primera es de triste auspicio, acentuando una concep-

---

[17] M.E. Barral, Sociedad, Iglesia y Religión..., *cit.*, pp. 485-504.

[18] *Rejist.ro Oficial de la República Argentina,..,* Buenos Aires, La República, 1879, lomo I, p. 516.

[19] E. Durkheim, Les formes élémentaires..., *cit.,* p. 15.

[20] E. Muir, *Fiesta y rito..., cit.,* pp. 75-79; P. Romero de Solís, "Corpus Christi y la tauromaquia; Una fiesta bajo el signo de la muerte sacrificial", en A. Molinié (ed). Celebrando el cuerpo de Dios, Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999 (versión original: Le Corps de Dieu en Fétes, París, CERF, 1996).

[21] En donde las hubiere (como era el caso de Buenos Aires), las cofradías del Santísimo Sacramento tenían el deber de acompañar el Viático, y en muchos lugares la salida se acompañaba también de músicos; no faltaron tampoco carrozas -incluso la hubo también en Buenos Aires- al efecto, cf. C. Bayle, El cuito del Santísimo en Indias, Madrid, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1951. Este autor recuerda otra ocasión de salida de Sacramento: el "estreno" de una nueva iglesia.

[22] Ver en algunos ejemplos concretos para el período de los Austrias en Madrid, en la tesis de María José del Río Barredo Fiestas públicas en Madrid (1561-1808), Universidad Autónoma de Madrid, 1997.

ción religiosa muy particular acerca del más hondo significado de nuestro paso por este mundo, la segunda, por el contrario, será de regocijo y alegría. La festividad,será cqmún a todo el occidente cristiano, pero adquiere una renovada fuerza en el universo católico de la Contrarreforma, cuando la iglesia de Roma decide reafirmar la doctrina de la transustanciación frente a la opinión de los seguidores de Lutero y Calvino.

El *Corpus* sevillano es uno de los más antiguos (se festeja por vez primera en 1282) y su celebración contiene una serie de elementos lúdicos, algunos de los cuales se trasladarían después a América. La fiesta comprendía la procesión misma del Santísimo, el paseo de la tarasca (simulacro de gran tamaño de una serpiente, cuyo nombre viene de Tarascón en la Guscuña francesa) acompañada con frecuencia de gigantes y cabezudos, la representación de autos sacramentales y la presencia de danzas y músicas durante todo el trayecto[23]. Pero, sobre todo, uno de los aspectos esenciales de la fiesta era el riguroso orden jerárquico que debía guardar cada autoridad, cada componente de esa sociedad estamental constituida en órdenes. La procesión era una auténtica representación del orden social; orden que se hallaba de ese modo protegido y salvaguardado bajo el amparo de la custodia. Toda la compleja ordenación de la monarquía católica se hallaba así consolidada, pero, por supuesto, como ocurría en otros escenarios de la política durante el Antiguo Régimen ibérico, ello no era un obstáculo para sordas luchas y competencias por el poder[24]. Es por ello que, dadas las características de ese sistema político ("una monarquía en la Iglesia" lo llamaría Bartolomé Clavero) y en donde había "católicos antes que ciudadanos"[25], el *Corpus* no debe ser considerado solamente una fiesta "religiosa", porque esa categoría misma es inescindible del ámbito de la política[26]. Pero, en forma contradictoria, la fiesta mantuvo también fuertes momentos de libertad y de participación popular, momentos que son una herencia del peculiar ambiente religioso en el que nació la fiesta de *Corpus.*

En América el *Corpus* ocupó también un lugar central en el calendario ritual instaurado por la conquista[27]; no podemos extendernos aquí sobre los casos más desta-

---

También, **J.** Varela, **La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española 1500-1885,** Madrid, Turner, 1990.

[23] **S.** Rodríguez Becera, **Religión y fiesta...,** *cit*

[24] J. Sentaurens, "La mise en scéne du pouvoir á Seville: la Féte-Dieu, champ clos des rivalités poütiques, XVIe et XVIIe siécles" en M. Lambert-Gorges (ed.), **Les élites locales et l'État dans l'Espagne moderne, XVIe-XIXe siécle,** París, CNRS, 1993; V. Lleó Cañal, **"El** Corpus Christi sevillano, de la Edad Media a la época romántica", en A. Molinié (ed.), **Celebrando el cuerpo de Dios,** *cit.*

[25] P. Fernández Albaladejo, "Católicos antes que ciudadanos: gestación de una 'Política española' en los comienzos de la edad moderna", en J.I Fortea Pérez, **Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la corona de Castilla (s. XVI-XVIII),** Universidad de Cantabria, **1997.**

[26] Sobre este aspecto en Madrid, cf. María José del Río Barredo **Fiestas públicas en Madrid,** *cit.,* pp. **127-134.**

[27] Pese a su carácter confesional (¡el autor se refiere a ios protestantes como "apóstatas"!), el libro de C. Bayle ya citado, **El culto** del **Santísimo en Indias,** trae abundante y muy rica información sobre la festividad en el período colonial y en algunos casos, también durante el siglo XIX. Un libro mucho más útil en todo sentido es A. Molinié (ed.), **Celebrando el cuerpo de Dios,** *cit.*

cados. El estudio de Serge Gruzinski sobre el *Corpus* en la ciudad de México evoca algunos de estos mismos aspectos, mostrando sus contradictorias tensiones[28]. Y otro tanto se puede apreciar en el trabajo de J. Vargas Lesmes sobre Santafé de Bogotá[29]. Remitimos también al lector a la consulta del libro *La procesión del Corpus en el Cuzco* que muestra todo el esplendor de la procesión cuzqueña gracias a los cuadros que se hallaban en la iglesia de Santa Ana y que fueron pintados durante la segunda mitad del siglo XVII, en la época del extraordinario obispo Mollinedo[30]. En uno de ellos vemos al corregidor del Cuzco, don Alonso Pérez de Guzmán encabezando la procesión portando el estandarte del Santísimo. Y como señala Luis Eduardo Wuffarden en su descripción del cuadro: "Pero esta precedencia no se manifiesta de modo explícito: las continuas pugnas entre el poder civil y la autoridad eclesiástica han sido eludidas presentando al corregidor en un cuadro individual y distintos de aquéllos en donde figura el obispo."[31] Tanto Manuel de Mollinedo y Angulo como Alonso Pérez de Guzmán eran dos poderosos personajes (este último era hijo del duque de Medina Sidonia y el obispo gozaba en Madrid de entrada en palacio) y al menos de este modo quedaban pictóricamente salvas las apariencias. Como decíamos arriba, el *Corpus* era un momento clave en los conflictos alrededor del poder en el mundo ibérico. Por otra parte, no debemos pasar por alto además, que en el mundo andino, el Santísimo podía revestir otra significación. En 1781, Tupac Katari, tomó la custodia, la arrancó de su base y se la colgó en el pecho[32]. El Santo Sacramento, es decir Cristo, se había convertido en el propio *soMInti* brillando en el pecho del caudillo rebelde. Una forma de reapropiación simbólica que era típica del universo indígena colonial y de la que tenemos múltiples ejemplos[33].

Una de las primeras menciones al *Corpus* en tierras platenses nos viene de una obra literaria; en efecto, Martín del Barco Centenera recuerda en sus versos que se dió el nombre de *Corpus Christi* al poblado recién fundado en la isla de Santa Catalina por haberlo sido en ese día, celebrándose entonces la fiesta con toda la solemnidad del caso[34].

---

[28] "El Corpus Christi de México en tiempos de la Nueva España", en **A.** Molinié (ed.), **Celebrando el cuerpo de Dios,** *cit.*

[29] Ver **J.** Vargas Lesmes, **La sociedad de Santafé colonial,** Bogotá, **CÍNEP, 1990,** pp. **318-323.**

[30] La procesión del Corpus en el Cuzco. La procession du Corpus á Cuzco, Sevilla - Mónaco, Unión Latina, Universidad Internacional de Andalucía, Santa María de la Rábida - Maison de 1'Amérique Latina de Monaco, 1996.

[31] Cf. **La procesión del Corpus en el Cuzco...,** *cit.,* p. **73.** Acerca del corpus cuzqueño, ver asimismo **L.** Millones, "San Sebastián desfila también en Corpus", en **L.** Millones *et al.,* **Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco** y **Apurímac,** Osaka, National Museum of Ethnology, 2000.

[32] AGI-Buenos Aires 62.

[33] Ver el artículo de Thérése Bouysse-Cassagne "De Empédocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos", en **T.** Bouysse-Cassagne (ed.), **Saberes y memorias en los Andes. ín Memoriam Thierry Saignes,** París, Credal/Ifeal, **1997.**

[34] **La Argentina o conquista del Río de la Plata,** [1602], canto IX, edición de la **Colección Pedro de Angelis,** Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, tomo III, 1969.

La mejor y más detallada información acerca de la festividad en Buenos Aires la tenemos de los *Estatutos y ordenanzas...* de la ciudad, redactados en 1668[35] (e$ plena,época en que la eucaristía era considerada el "símbolo de la Casa de Austria"[36]). El capítulo 25 resalta la importancia que posee la fiesta "demás de la representación, que tiene,... porque para la conversión de los naturales desta tierra conviene y es necessario mas esto aquí q. en otras Provincias, por su incapazidad: que viendo la adoracion, que se haze á nuestro verdadero Dios en aquel Santo Sacramento, tendrán mas conocimieto. de lo q. se les doctrina y enseña..." La fiesta, más allá de *representar* a Cristo Sacramentado, tiene una clara función pedagógica para que los indígenas, *incapaces*, conozcan los misterios de la religión. Más adelante, el capítulo siguiente especifica que las calles deberían ser barridas -tarea que recae justamente en los *incapaces-* y a los vecinos españoles se les pide que exhiban colgaduras y adornos en sus balcones y a los "dueños de las esquinas que haga. Altares vistosos". Ello puede darnos una idea de cómo lucían las calles principales de la muy humilde Buenos Aires de la segunda mitad del siglo XVII (no contaría más de 5.00Q habitantes en ese entonces), veía pasar el "verdadero Cuerpo de Nuestro Señor" como dicen los *Estatvtos,* reafirmando, lo que ha sido llamada la "inmanencia taumatúrgica": el cuerpo de Cristo está sustancialmente presente en la hostia consagrada[37].

El capítulo 27 vuelve a señalar-retomando las ordenanzas del virrey Toledo- "que cada uno de los vezinos tengan obligación de limpiar la calle... colgando y adornando su valcones y ventanas" agregando un detalle de suma importancia "y los gremios de todos los oficios aya de assistir cada vno con su dan?a"; esto último se retoma en el capítulo 31 "Item, para que los naturales desta Ciudad, como los demás indios forasteros tengan la reverencia que deben y por el mismo acto la continúen: ordenamos... se encargue á vno de los Alcaldes ordinarios que haga lista de todos los indios desta Ciudad, que sean ladinos y de los oficios que huviere y conforme a las naziones q. huviere, los reparta y hagan dantas y representaciones, juntando vnos oficios con otros...". Asi, indios y gentes "de los oficios" -es decir, negros y mulatos- se unen a la procesión con sus bailes y danzas, al compás de la música de tambores, clarinetes y chirimías. Es estallido de los cohetes y los tiros de las *camaretas*[38] acompañaban con su estruendo esas danzas. Es evidente que esto posibilitaba un momento de reapropriación por parte de los danzantes, y esos *incapaces* no tardaban en demostrarlo.

Y así es, ya se sabe bien qué ocurre cuando los indios y los negros se ponen a bailar... Nos dice el capítulo 32 "Ite., porque con ocasion deste regozijo despues acaece que los dichos indios hazen juntas y en ellas se embriagan y desta suerte hazen muchas

---

[35] Fueron aprobados en 1695, cf. *Estatvtos y ordenanzas de la civdad de la Santissima Trinidad pverto de Santa María de Bvenos Ayres...,* capítulos 25 á 33, impresas en Sevilla en 1697, en AGI-Buenos Aires 203.

[36] María José del Río Barredo Fiestas públicas en Madrid, *cit.,* pp. 51-59.

[37] R.E. Giesey, Cérémonial et puissance souveraine. France, XVe-XVIIe siécles, París, Armand Colin/EHESS, 1987, p. 12; esta presencia es justamente lo que fue objeto de reafirmación tridentina.

[38] Se trata de un mortero utilizado para lanzar bombas de estruendo.

ofensas á Dios..." En efecto, en ocasión de las festividades del *Corpus* de 1769, el regidor decano Ramos Mexía subrayó "la Ynsolencia de los Danzarines e indicencia" de éstos en la propia iglesia y cuenta que por lo tanto "se deliveró seria mexor quitar estas Danzas"[39]. Como sucedía casi siempre en las fiestas del Antiguo Régimen, éllas eran la ocasión para el "desenfreno", aún en momentos tan solemnemente religiosos como éste. Así, el capítulo 30 *infine* recuerda también que debe evitarse durante la procesión "que entre las mugeres vaya ningún hombre, aunque sea criado, ni hijo ó pariente, de alguna, que dixere le asiste ó escuderea..." Se percibe aquí claramente cómo esta fiesta mantiene elementos de su carácter desordenado y popular que siempre la acompañó desde su nacimiento.

Pero, decíamos antes que el *Corpus* era asimismo una fiesta en la cual el poder aparece a ojos de los súbditos con toda su magnificencia. Era, según lo dice una minuta del Consejo de Indias, un "acto público de religión"[40] y esta fórmula expresa mejor que nada un aspecto capital de la peculiar *publicidad* del Antiguo Régimen ibérico. *Publicidad* que tiene un ámbito y una conformación específica en este marco[41]. Es por ello que el poder capitular tiene tanta intervención directa en toda la organización y el sostén pecuniario de la fiesta. Mas también hay aquí una fuente interminable de conflictos de precedencia y de etiqueta que constituyen la expresión del fundamento mismo de esta sociedad jerárquica. El capítulo 29 establece el orden y funciones en la procesión: el gobernador encabeza con el estandarte del Santísimo y los regidores "llevan las varas del Palio hasta el primer Altar"; pasa el estandarte después al teniente general, a los alcaldes y a los demás regidores. En la víspera, los cabildantes habían acompañado a los maceros "a sacar a los Gobernadores de las Casas"[42]. Pero, como era habitual, ello daba siempre ocasión a conflictos y disputas. En una de ellas, en 1773, el cabildo expresa muy claramente la importancia *política* de las disposiciones de etiqueta al recordar "...la obligación estrecha que ay de cumplir religiosamente nuestras municipales Leyes, que tolerándose su infracción se rendirán inútiles y quedaran todos con el libre arbitrio de hacer lo que quieran trastornándose asi los limites que ponen a cada uno en el lugar que le toca"[43]. Cada uno en el lugar que le toca. Celebrar el cuerpo de Cristo es también consolidar el orden del cuerpo social.

Para terminar, veamos la descripción que "testigos presenciales" le hicieron a Emeric Essex Vidal acerca del *Corpus:*

> "La salida del sol fue anunciada por toques de campanas, disparos de cañón y otras demostraciones de júbilo. A las diez, a una señal dada desde la casa del gobernador, el

[39] AGI-Buenos Aires 203.

[40] AGI-Buenos Aires 203, minuta del Consejo, Madrid, 9 de octubre de 1773.

[41] Sobre el concepto de "lo público" en el ámbito ibérico durante el período, ver J.-F. Schaub, "El pasado republicano del espacio público", en F.-X. Guerra, A. Lampériére *etcd,* Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. **Siglos** XVÍII-XÍX, México, FCE, 1998.

[42] AGI-Buenos Aires 183.

[43] AGI-Buenos Aires 196.

pueblo se prepara a tomar parte en la gran procesión, congregándose en la gran plaza. Las órdenes religiosas se reunieron, cada una con sus vestiduras respectiva,?.: novicios, legos y padres, con sus músicas, coros, imágenes y reliquias valiosas. Parecía como si se hubieran reunido allí gentes de toda la Tierra, a juzgar por la diversidad de colores, entre los que había, desde el blanco y sonrosado de los habitantes del norte de Europa, al negro ébano de los nativos de Guinea. En los balcones de todas las casas que circundan la plaza, había colgaduras, festones de flores, pájaros vivos atados con cintas para evitar que se escaparan, pero que Ies permitían la suficiente libertad de acción para desplegar sus hermosos plumajes, con lo cual se obtenía un efecto muy pintoresco. Al hacer una descarga, un piquete de soldados de la guarnición, que se hallaba formado a un lado de la plaza, dio principio la procesión. Los militares iban al principio de dos en fondo, al son de una música marcial, haciendo frecuentes altos para descargar sus armas, mientras las campanas de las iglesias seguían tocando y en la bahía saludaban los barcos con sus cañones. Tras los soldados venían los religiosos de la orden de San Francisco, después una segunda división de la milicia y enseguida los coros de la catedral, que a su vez eran seguidos por las órdenes monásticas de Santiago y Santo Domingo. A continuación venía el Altísimo, sobre un altar elevado y ricamente decorado, al cual rodeaban todas las personas de rango de la ciudad, magníficamente ataviadas, algunas de las cuales llevaban perfumadas velas encendidas, otras, incienso, muchas, estandartes y no pocas, reliquias; todo ello flanqueado por soldados a caballo, de brillantes y nuevos uniformes, que a su vez hacían salvas alternativamente a derecha e izquierda, donde quiera que aparecía una cruz, lo cual sucedía casi al final de cada calle, la cabalgata hacía alto para cantar los servicios religiosos que habían sido señalados para el día. Después de la imagen, venían otros grupos de soldados, y cerraban la marcha las demás órdenes religiosas de la ciudad. La procesión pasaba por el centro de las calles, cuyas veredas estaban ocupadas por una multitud de todos colores, edades y de ambos sexos; pero a pesar de su enorme número, el pueblo observaba un orden perfecto y un silencio profundo, exceptuando los momentos en que sus voces acompañaban a cantar los servicios religiosos.

Los adornos de las casas eran magnificentes sobre toda concepción. Cada edificio tenía colgados en sus balcones o ventanas ricos tapices o colgaduras de algodón, de todos colores, ornados de plumas, festones de flores y costosos adornos y utensilios de oro, plata y pedrería; todas las riquezas del dueño de casa se ponían de manifiesto en tan solemne ocasión. Las calles estaban cruzadas en lo alto por numerosos arcos triunfales, compuestos de ramas de árbol artísticamente entrelazadas, de las cuales pendían racimos de frutas y un sinnúmero de jaulas con pájaros de todas clases, enjaulados o atados con cintas... Cuando la procesión llegaba a la catedral, herían el aire multitud de voces, y al entrar en el santo lugar la artillería de los fuertes hizo numerosos disparos, los cuales fueron contestados por el fuego de mosquetería de los soldados que habían acompañado a la procesión. En la catedral se celebró una gran misa, administrándose la comunión con inaudita solemnidad y gran pompa. Después, la cabalgata regresó en el mismo orden. Los principales vecinos y los caciques indios fueron invitados a la casa del gobernador, donde se les había preparado un suculento banquete. Las provisiones que se habían exhibido en las calles fueron distribuidas al pueblo por los sacerdotes, y todos rivalizaban en atenciones para con los forasteros que deseaban participar de la fiesta. A la noche hubo grandes algazaras públicas, con fuegos artificiales, bailes, corridas de toros y ejercicios militares."[44]

---

[44] E.E. Vidal, Buenos Aires y Montevideo [1820], Buenos Aires, Emecé, 1999, pp. 70-73. Recuérdese

La cita es larga, pero nos deja un cuadro bastante completo de la celebración durante los primeros años post independientes[45]. Como se comprueba, el *Corpus* finaliza con los toros. Veremos más adelante que esto tiene una fuerte relevancia ritual.

La festividad de San Martín de Tours

El día del patrono de Buenos Aires se festejaba con particular magnificencia. Ya en la víspera conocurrían los cabildantes a buscar al gobernador (y más tarde, al virrey), acompañando a los maceros -esta era una de las dos ocasiones en que se hallaban obligados a ello[46]- desde allí la comitiva se dirigía hacia la casa del Alferez Real para que éste paseara el Real Estandarte o Real Pendón, que cumple un papel fundamental en los dos días de esla fiesta. El Real Estandarte exhibido en Buenos Aires tenía de un lado las armas reales, bordadas en un fondo rojo carmesí y del otro, una imagen de la Inmaculada Concepción con su manto celeste; imagen de quien era también patrona de la ciudad[47]. Después de la primera función religiosa, la de la víspera, comenzaban los toros y no era inhabitual que hubiera, como ocurrió en 1767, seis días seguidos de corridas[48]. El día del santo, se repetían el paseo del estandarte y la misa. Tampoco era raro que se dieran comedias y otras funciones teatrales en un tablado instalado *ad hoc* en la Plaza Mayor[49].

Otra ocasión importante de honrar al santo patrono ocurría en las épocas de sequía. En esa circunstancia, un novenario a San Martín era el recurso obligado. En 1781 estalla un conflicto entre el obispo y el virrey en ocasión de un novenario dispuesto por este último-sin solicitar, al decir del prelado, su correspondiente visa[50]. Es interesante subrayar que la carta del obispo al Consejo de Indias señala que ese hecho (el desencuentro con el viney) había dado como resultado que "concurrio muy poca" gente "no obstante que se esperimentaban los males de la seca. Tal era la tibia fe que tenian en conseguir su deseado fin por una novena dispuesta del modo referido". Es decir, el pueblo no asiste masivamente -según el obispo, por supuesto- a la novena porque conocía la forma "irregular" en que había sido dispuesta. Y lógicamente, el obispo saca su propia conclusión "La desgracia fue que los efectos correspondieron a las disposiciones, pues no se consi-

---

que en 1813 el Triunvirato señala a "las corporaciones, xefes políticos y militares" la obligación que tenían de asistir con el "supremo poder executivo" a la función del Corpus [AGN-X-7-2-3]; probablemente, esto tiene mucho de curarse en salud ante las acusaciones de "impiedad" habituales en los conflictos con los realistas en esos años.

45 En esos mismos años, Henry M. Brackendrige hace una descripción mucho más breve: **Viaje a América del** Sur, Buenos Aires, Hyspamérica, tomo II, pp. 194-195. AGN...

46 AGI-Buenos Aires 183.

47 "El Real Estandarte, en el que está por un lado la Imagen de Nuestra Señora, Patrona también de esta Ciudad y del otro las Reales Amias de V.M....", [1766], AGI-Buenos Aires 203.

48 "Quentas de la Ciudad", 1767, AGI-Buenos Aires 183.

49 J. Torre Revello, **Crónicas del Buenos Aires colonial,** *cit.,* p. 74,

50 AGI-Buenos Aires 247.

guió de la Divina Misericordia que embiase agua a extinguir el rigor déla seca." La relación de causa/efecto es evidente: práctica ritual defectuosa, acción milagrosa inexistente[51]

Como vemos, también aquí los conflictos de etiqueta y preeminencia fueron abundantes; otro de los más sonoros fue el que enfrentó a los cabildantes con el obispo Lué y Riera en la primera década del siglo XIX:

> "El 10 de noviembre, víspera de San Martín, patrono jurado de la ciudad, era de costumbre asistir las autoridades con el estandarte de la conquista. Era éste llevado por el alférez real, uno de los regidores anuales del Cabildo. Celebraba el obispo las vísperas en la Catedral con todo el clero secular y regular... Llegan las autoridades a la puerta del templo y con sorpresa ven que sale a recibirlas el canónigo más moderno, cuando era de regla hacerlo un canónigo de dignidad. Rehusan... [y] dirigen con un edecán aviso al prelado de lo que pasaba ordenándole hiciese venir a recibirlos según correspondía. Hallábase ya el obispo revestido y bajo su dosel y contesta 'no viene el virrey'. En vano fue hacerle presente el escándalo que se producía ante el público: éste murmurando y las autoridades y corporaciones detenidas en las puertas del templo: el obispo ni caso que hace. Por fin la prudencia y la consideración estuvo de parte de las autoridades asi ajadas: con más piadoso y noble acuerdo que el prelado, se deciden y entran en la iglesia."[52].

Los cabildantes estaban particularmente furiosos en esta ocasión porque ésta era una de las festividades en las que el cabildo porteño jugaba un papel determinante y de las que más se enorgullecía como representante de la ciudad. Era la fiesta identitaria por excelencia para los porteños y a la que más fondos destinaba el cabildo. Cuando en noviembre de 1807 la ciudad estaba festejando alborozada la derrota británica, el *Diario* de ese testigo imaginario de las invasiones creado por Alberto Mario Salas, veía de este modo la fiesta patronal:

> "Hoy a las nueve de la mañana concurrieron los cuerpos militares que ayer se hicieron y acompañaron el paseo del Estandarte Real hasta la Catedral, hasta que transcurrió la solemne función de San Martín. Hubo grandes fiestas en estas dos noches de músicas y mojigangas e iluminaciones por toda la ciudad, con grandes alegrías de todo el pueblo, tantas que no se recuerdan iguales o mayores, con motivo de la felicidad que ha proporcionado la victoria obtenida sobre los ingleses..."[53]

---

[51] Recordemos lo que dice Durkheim: "...la formule á prononcer, les mouvements á exécuter, ayanten eux-mémes la source de leur efficacité, la perdraient s'ils n'étaient pas exactement conformes au type consacré par le succés", Les **formes** élémentaires..., ***cit.,*** p. 49.

[52] F. Saguí, **Los últimos cuatro años de la dominación española...**, en **Biblioteca de Mayo. Colección de Obras y Documentos para la Historia Argentina, *Memorias,*** Edición especial en homenaje al 150° aniversario de la Revolución de Mayo de 1810, Buenos Aires, 1960, tomo I, pp. 129-130.

[53] A.M. Salas, **Diario de Buenos Aires, 1806-1807,** Buenos Aires, Sudamericana, 1981, pp. 630-631.

Mojigangas no es una expresión muy común en nuestros días y el *Diccionario de la Real Academia* las define como "teatros o farsas que ridiculizan"[54]. La importancia de las fiestas patronales de las ciudades en la constitución histórica de la idea de "ciudadano" ha sido señalada ya por los especialistas[55] y si recordamos que los colores de la bandera que crea Manuel Belgrano son los de la Inmaculada Concepción que ostentaba el Pendón Real de Buenos Aires[56], podemos apreciar la fuerte relevancia que tenía este ritual en la ciudad. Todavía en 1844, San Martín de Tours era una de las pocas conmemoraciones que exigían el disparo de tres salvas de cañonazos desde la fortaleza: la primera al iniciarse la función religiosa, la segunda "al Alzar la Hostia" y la tercera al finalizarse la función[57]. Si quisiéramos aquilatar mejor el papel que tenía en pleno rosismo esta festividad, señalemos que las otras dos ocasiones en las cuales se disparaban tres salvas eran el discurso del I° de enero de Juan Manuel de Rosas en la Sala de Representantes y la conmemoración del 9 de julio... Lo que le continuaba dando a este ritual "religioso" un claro sentido cívico de patriotismo local.

¿Qué nos dejan estas pocas pinceladas acerca de las fiestas "religiosas" en la sociedad colonial y de las primeras décadas independientes en Buenos Aires? Parece indudable que ellas, si bien están ligadas obviamente con fechas del calendario ritual, van mucho más allá y muestran de qué modo se expresa en estas festividades toda la intrincada trama de relaciones entre la iglesia católica, las formas de ejercicio del poder en el ámbito de esa sociedad ibérica y las tensiones sociales. Esa peculiar publicidad del Antiguo Régimen ibérico, esos *"actos públicos de religión"* como diría la minuta del Consejo de Indias, quedan así más claramente expuestos. Veamos ahora el revés de la trama.

3. Podler y religión: ***El rey ha muerto, ¡viva el rey!***

El 10 de agosto de 1789, el marqués de Loreto, virrey de Buenos Aires, le envía dos detallados informes -con los números 116 y 117- a Antonio Porlier, secretario del Des-

---

[54] Un ejemplo típico en las fiestas de la coronación de Femando VI en 1747 "una marcha burlesca acompañada con mas de cuatrocientos hombres, en carro, en cuyo centro iba de pintura el Tiempo y a sus espaldas el dios Baco... Llevaba dentro una escuela de fingidos niños todos con barbas y el maestro que gobernaba las cartillas, sin ella: deletreaban bárbaramente lo que les prevenía la imaginación y prorrumpían todos a una voz en estas: Viva Fernando, viva María Bárbara. Tenía su concierto músico que dentro del mismo carro cantaba en la misma conformidad y luego que acababa la música se oía el mido de un órgano de gatos bien discurrido... que acompañados de los ronquidos que daban unos lechoncillos que servían de bajos hacían mas sainetosa la jocosa diversión", en "Descripción de las fiestas reales...", Revista **del Río de la Plata,** Buenos Aires, tomo I, 1871.

[55] E. Muir, **Fiesta** y **rito...,** *cit.,* pp. 292-300; recordemos que "La ciudad es el espacio público por excelencia en el sentido estricto y antiguo del término", F.X. Guerra, "De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía", en F.-X. Guerra, A. Lampériére *etal,* **Los espacios públicos en Iberoamérica,** *cit.*

[56] El propio Belgrano, en su arenga a las tropas en Jujuy el 25 de mayo de 1812 diría "Dios... nos ha concedido esta bandera", ver B. Mitre, **Obras completas de Bartolomé Mitre,** edición ordenada por el H. Congreso de la Nación Argentina, vol. IX, Buenos Aires, 1940, p. 205.

[57] AGN- X, 17-4-7, "Fortaleza de Bs. As. Estado Gral. de las Salvas que se deben hacer en dicha Fortaleza...", 1844.

pacho Universal de Gracia y Justicia de Indias[58]. En ellos va la descripción minuciosa de las exequias de Carlos III y de la proclamación de su sucesor en la ciudad de Buenos Aires. Seguiremos esta descripción, haciendo breves comparaciones con la referida a las exequias de Felipe V y coronación de su sucesor en 1747[59]. Pero, antes de entrar en materia, debemos evocar brevemente el papel del rey en la monarquía providencialista.

El lugar del rey

Es sabido que desde la obra fundante de E. Kantorowicz, publicada originalmente en 1957, la importancia de los funerales reales en la constitución de la teoría política moderna ha adquirido todo su peso[60]. También otros estudiosos han discutido la relación que existió entre el desarrollo progresivo de esa noción acerca de los "dos cuerpos del rey" (el *cuerpo místico*, es decir, el reino y los súbditos y el *corpus naturale regis,* o sea su cuerpo físico), puesta a la luz por Kantorowicz y la de los "dos cuerpos de Cristo" (su *cuerpo místico*, la Iglesia y la comunidad de fieles y su *corpus verum,* la hostia consagrada). Es obvio que no podía aquí haber equivalencia, como dice Ralph Giesey: "...la comparación entre el *corpus verum* de Cristo y el del rey no sólo era absurda, sino también intolerable: pues de un lado se hallaba la hostia consagrada en el ritual litúrgico más venerable de la fe católica y del otro, el simple cuerpo físico de un ser humano ordinario"[61]. Es decir, sólo la concepción de *cuerpo místico* puede ser concebible como semejanza simbólica entre el rey y Cristo.

Sin embargo, no debemos olvidar que los fundamentos de la *monarquía providencial* ibérica pueden acercar, peligrosamente, la figura real a la de Cristo[62]. Especialmente, cuando en la segunda mitad del siglo XVIII, la política regalista de los ilustrados insistiría en la primacía de la corona sobre cualquier otra autoridad[63]. En un catecismo cívico confeccionado por el gobernador del Paraguay, Lázaro de Ribera, a fines del siglo XVIII, podemos leer:

> "Pregunta: [hablando del rey] ¿Y de dónde deriva su Potestad Real?
> Respuesta: del mismo Dios

---

[58] AGI-Buenos Aires 77; toda la información y las citas documentales acerca de este hecho de los párrafos que siguen están tomadas de estos dos informes, salvo indicación en contrario.

[59] Fueron publicadas con el título de "Descripción de las fiestas reales...", en la **Revista del Río de la Plata,** Buenos Aires, tomo **I,** 1871, pp. 84-98; todas las citas referidas a 1747 han sido tomadas de este documento.

[60] Kantorowicz, E.H., **The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology,** Princeton, Princeton University Press, 1957.

[61] Giesey, R.E., Cérémonial et puissance souveraine..,, *cit.,* p. 13.

[62] Acerca de los orígenes más lejanos de esta concepción **en** Castilla, cf. J.M. Nieto Soria, **Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XHI-XVI),** Madrid, Eudema, 1988.

[63] Ver ai respecto, D. A. Brading, **Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla,** 1492-1867, México, FCE, 1991, en especial el capítulo XXU: "La iglesia erastiana", pp. 530-552.

P: ¿qué representa la persona del Rey?
R: La de la Magestad Divina
P: ¿Por qué representa la Magestad Divina?
R: Porque es diputado por su Providencia para la execucion de sus designios
P: ¿El título de Christo le es dado al Rey?
R: Si Padre, como se ve en las Divinas Escrituras
í-3
P: ¿el Rey obra corno Ministro de Dios y su LugarTeniente?
R: Sí Padre
P: ¿Por qué?
R: Porque por medio de él exerce su Ymperio [...]"[64]

Como se puede ver, este catecismo no se queda en medias palabras. Lo dicen de una forma bastante más moderada los cabildantes porteños cuando le escriben a Femando VII en 1808, contándole los preparativos en Buenos Aires en ocasión de su asunción del trono, y le afirman que están dispuestos a:

"...sufrir primero el último exterminio antes que reconocer otro dueño que no fuese S.M. o los Augustos Sucesores de su Rl. Estirpe; y pues Vuestra Magestad pr. especial disposicn. de la Divina Providena. ha sucedido en el trono..."[65]

No debe extrañarnos esta concepción. Cuando Fernando VII, "El Deseado", vuelve al trono en 1814, una de sus primeras disposiciones borrando todo lo realizado por las cortes gaditanas, está encabezada así: "Desde que la divina Providencia por medio de la renuncia espontánea y solemne de mi augusto padre me puso en el trono de mis mayores..."[66] En el reino borbónico de las Dos Sicilias, Ferdinando II, que muere en 1859 (¡!) fue llamado en esa ocasión "luogotenente di Dio"[67], es decir, literalmente "lugarteniente de Dios" o sea "aquel que ocupa el lugar de Dios"[68], del mismo modo y con idéntica fórmula que la usada por el catecismo de Lázaro de Ribera[69].

[64] AGI-Buenos Aires 292.

[65] AGN-IX-19-5-11, fjs. 793, Buenos Aires, 1º de agosto de 1808.

[66] Femando, por supuesto, con la sibilina frase "renuncia espontánea y solemne", pasa por alto el motín de Aranjuez -donde actuó sobre todo él mismo y no la divina Providencia; ver M. Artola, La **España de Fernando** VII, Madrid, Espasa, 1999.

[67] G. Montroni, "// *re é morto! Viva i! re!* Riti funebri per la scomparsa di Ferdinando II", **Bollettino del diciannovesimo secolo,** 6, Ñápoles, Universitá degli Studi di Napoli "Federico II", 2000.

[68] El rey de Francia, Luis XV afirmaba en 1770; "Nos hemos recibido nuestra corona de Dios. El derecho de dictar las leyes por las que nuestros súbditos deben ser conducidos y gobernados nos pertenece solo a nosotros, sin dependencia y sin compartirlo con nadie" ["Nous ne tenons notre couronne que de Dieu. Le droit de faire des loís, par lesquelles nos sujets doivent étre conduits et gouvernés, nous apartient á nous seul sans dépendance et sans partage"], F. Dreyfus, L'**invention** de **la bureaucratie,** París, Editíons de la Découverte, 1999. Como dice este autor, si la soberanía reside sólo en la persona del monarca y no puede ser compartida con nadie, es justamente por el carácter de *esencia divina* de la función real.

[69] Cf. J. Varela, La **muerte del rey...,** *cit.,* pp. 86-88, nota 39, se refiere a esta concepción como la "idea de un soberano vicario o *teniente* de la divinidad en la tierra" [subrayado nuestro].

Es obvio que, tanto en Buenos Aires a fines del siglo XVIII -como, sobre todo, en Madrid en 1814, o en el Nápoles de 1859- no pocos eran ya los que imaginaban las posas de modo radicalmente distinto. Pero, cuando evocamos la muerte de Carlos III y la entronización de su malogrado sucesor, debemos tener en claro que estamos refiriéndonos a una manifestación ritual que debe ser aprehendida desde el universo conceptual de la monarquía providencialista de fuerte tinte regalista del período borbónico.

El rey ha muerto

• El marqués de Loreto, que ha recibido la infausta noticia en marzo de 1789, comienza por hacer difundir la nueva de la muerte del rey mediante tres tipos de comunicaciones. Primero, se envía la circular a todos "Gefes y Cabildos" de la jurisdicción virreinal[70]. Segundo, una compañía de granaderos acompañaría al pregonero que hace "publicar el vando antecedente en los Parages acostumbrados" de la ciudad. Tercero y último, "se fijaron las copias de estilo" en diversos lugares. Nos detenemos en estos detalles porque ellos nos informan bien sobre las modalidades de difusión y de *publicidad* que existen en esta sociedad. Obviamente, nos resta otra, de gran eficacia y que no casualmente sería llamada "la voz pública", es decir, un estado de circulación de novedades que preanuncia la constitución de lo que después conoceríamos como "opinión pública".

En mayo de 1789 el virrey reúne al obispo y a los miembros de la Audiencia en "Real Acuerdo" para discurrir acerca de las reales exequias. El ingeniero Josef Custodio Faría de Sá había ya planeado el *túmulo*[71] que representaría al rey muerto (a su cuerpo físico), se discute acerca de los costos, habiéndose ya requerido la opinión de los cabildantes y se decide fijar la fecha de las exequias. El 29 de julio -las lluvias caídas habían impedido que se realizaran antes las exequias- después del toque de campanas y salvas de artillería, los participantes en el Real Acuerdo, los miembros del Tribunal de Cuentas, el Cabildo secular y "demás cuerpos Político y Militar con los Gefes y subalternos de las diferentes oficinas que hay en esta Capital, Colegio Real de San Carlos, Prelados de las Religiones y demás Vecinos y residentes pasaron al Palacio en que habita el Excelentísimo Señor Virrey" a darle el pésame. Este orden de los *Cuerpos* -y no de los *individuos*- está lejos de constituir un azar, por supuesto, y constituye justamente una proyección simbólica del orden social. Por la tarde, volvieron a palacio y desde allí fueron andando por las calles "en que estaban tendidas las Tropas a la Iglecia Catedral en la que estaba a la puerta principal la Guardia de Granaderos y dentro el Tumulo custodiado de Centinelas, vestido de Paños fúnebres y otras incignias de Luto y Trizteza". El

[70] Ver, por ejemplo, en el libro de **Acuerdos del extinguido Cabildo de la Villa de Luján,** La Plata, Museo Colonia! e Histórico de la Provincia de Buenos Aires, 1930, pp. 230-242, las comunicaciones al respecto.

[71] Sobre el túmulo, ver J. Varela, **La muerte del rey...,** *cit.,* pp. 112-117. En la descripción de 1747, los detalles son abundantes: "[el túmulo] se veía con hermosa arquitectura sobre cuatro columnas de corpulenta elevación, una corona que circulaba sobre la cornisa acompañada de los despojos de la Parca; iluminábanle las luces correspondientes á reales pragmáticas, de unos hachones que con sus lágrimas parecian sombras de albísima cera y en el centro de descubría una imagen del Rey difunto", "Descripción de las fiestas reales...", *loc.cit.*

túmulo tenía "Arcos en sus quatro frentes, lleno de luces y diferentes Targetas y poecias apropiadas..; assi en el Tumulo, como á la entrada de la Iglecia y otras partes de ella". Los arcos llenos de luces y sus tarjetas con poesías alegóricas, jeroglíficos y emblemas -generalmente, realizados *ad hoc* mediante un muy peculiar "concurso"- eran elementos típicos de todas las ceremonias públicas del barroco ibérico en América y en la península; allí, poetas de la talla de Calderón no dudaron en participar de estos homenajes [72].

A las tres de la tarde comienzan propiamente las reales exequias con los oficios cantados por las cuatro "Religiones de Belermos [sic], Mercedarios, Franciscanos y Dominicos con sus respectivos prelados concluyendo la clerecía con su Reverendo Obispo" y a las siete se retira el virrey. Todo se vuel ve a iniciar desde las seis de la mañana del día siguiente, más tarde se une el virrey y los miembros de la comitiva y el padre provincial de la Merced sería el encargado de la oración fúnebre. A las tres se retira el virrey y en su oratorio de la fortaleza, el Dean de la catedral reza un responso; allí en el altar de ese oratorio se encontraba el retrato del rey difunto presidiendo ese último responso. El retrato real -es decir, el rey mismo- se hallaba en el oratorio de la fortaleza, símbolo del poder secular y no en la catedral; esto es ya un signo indudable de nuevos derroteros impulsados por la dinastía borbónica en las relaciones entre ambos poderes. Mientras tanto, en los momentos oportunos, la tropa, la artillería y las naves fondeadas en el río, dispararon salvas. Una multitud acompañó al virrey en este postrer acto fúnebre que, no casualmente, termina con las últimas luces diurnas: el rey muere con el día[73].

¡Viva el rey!

Siete días más tarde, dejando el tiempo indispensable de duelo, el virrey, dirigiéndose nuevamente a los "Cuerpos, Colegios y Gremios", anuncia los preparativos: se debía iluminar las casas principales, la fortaleza y al cabildo hasta el domingo, día de la misa de acción de gracias, con "advertencia que para la tarde del día ocho citado deven asearse, colgarse y adornarse con la desencia y proporcion posible las Calles y Plazas por las quales según costumbre ha de verificarse la Proclamación".

A la tres de la tarde del ocho de agosto de 1789, el virrey, los miembros del Real Acuerdo y demás asistentes reciben al pie de la escalera de la fortaleza al Alférez Real, que era en la ocasión el poderoso mercader vizcaíno don Agustín Casimiro de Aguirre[74]; éste llega acompañado por los dos Alcaldes Ordinarios, los ministros de la Real Hacien-

---

[72] Sobre esta práctica típica del barroco, consultar los trabajos incluidos en eí libro de Fernando R. de la Flor, **Atenas castellana. Ensayos sobre la cultura simbólica y fiestas en la Salamanca del Antiguo Régimen,** Salamanca, Junta de Castilla y León, 1989, sobre todo "Calderón de la Barca: jeroglíficos para una arquitectura efímera", pp. 97-107. Lo notable, como lo muestra Várela en *La muerte del rey..., cit.,* p. 159, es que la influencia de los ilustrados hizo desaparecer esta práctica en el caso de los funerales madrileños de Carlos III.

[73] Ver la reflexiones de J. Varela en La **muerte del rey...,** *cit.,* p. 91.

[74] Nacido en Navarra, era sobrino del virrey Vértiz, llegando a Buenos Aires durante su mandato; primo de los Ustáriz (el conde de Reparaz y el marqués de Echandía); casó en la ciudad con Josefa A. de Lajarrota y de la Quintana, ligada a viejas familias porteñas.

da, todos ricamente vestidos[75] y cuatro *Reyes de Armas*[76], "acompañando a este Cuerpo multitud de Vecinos y moradores decentes con la correspondiente Tropa de Custodia y por delante la Música de violines, Clarines y otros instrumentos". Poniéndose a la derecha del virrey el Regente de la Audiencia (el puntilloso Benito de la Mata Linares) y a su izquierda el Alférez Real, se dirigen todos a la Plaza Mayor, donde frente al cabildo se hallaba un tablado. Salvo el Alférez, los Alcaldes y los Reyes de Armas que subirían a éste, los demás se colocaron en el balcón central del cabildo, donde estaban "bajo de Dosel los retratos de Nuestro Reynante Monarca y su esposa Nuestra Reyna y señora"; los restantes balcones los ocupaban "las Señoras Ministras y otras de las primera clase de esta Ciudad". Todo el espacio festivo de la plaza estaba "colgado y adornado de variedad de Tegidos de seda, hallándose en cada voca calle de las quatro déla Plaza un Arco Triunfal trasados de forma que hacían una Armonia deleitosa". En las fiestas de 1747, el dosel está detalladamente descripto "Tenia el celebre hermoso aparato dos cuerpos, el inferior de cuatro arcos de muy bien hecha pintura y de varios colores que delineaban diferentes fábulas militares adornando a todo él las invenciones que mas a proposito se acomodaban al intento".

Los que se hallaban en el tablado, una vez que todos estuvieron en sus puestos, inician la ceremonia de la proclamación propiamente dicha. Los *Reyes de Armas*, colocados en los cuatro ángulos del tablado dirían "en alta e inteligible voz por tres vezes: Silencio y despues por otras tres: Oíd". Seguidamente, el Alférez Real haciendo una reverencia "a la Magestad que se representava en su retrato", dijo "con voz levantada y sonora por tres ocasiones: Castilla y las Yndias, por Nuestro Rey Catholico el Señor D. Carlos quarto viba, viba, viba, destoncandose con presteza al nombrarlo y tremolando con arrogancia... el Real Estandarte". A ello correspondió "el Pueblo, por un muy largo tiempo y sin interrupción, que viba, que viba, que viba, Nuestro Rey y Señor Don Carlos quarto Real de Castilla y de las Yndias", mientras la fortaleza disparaba una salva de artillería. Último tramo del acto central realizado en la plaza Mayor-y de honda significación simbólica- el Alférez arroja a la multitud reunida "abundancia de monedas de plata sellada". Monedas en donde la efigie del nuevo monarca expresa una vez más la realidad de su presencia física en la fiesta. En 1747, amén de las monedas, se acuñan medallas conmemorativas.

Finalizada esta ceremonia central, toda la comitiva se dirigió hacia el convento de Santo Domingo y allí, en el "Portico de dicho Combento de Santo Domingo" donde había "otro Tablado y enfrente los estrados para su excelencia y Real acuerdo con Dosel, luego que se tomó asiento se repitió por el Alférez Real el propio acto y con las mismas circunstancias y ceremonias que el primero". Ello se repite frente al convento de la

---

[75] El documento se complace aquí en una detallada descripción de la vestimenta del Alférez, de los Alcaldes y de los miembros del tribunal de la Real Hacienda; el primero va con "un vestido muy brillante y de Rica Tela de Plata", los Alcaldes "de gala uniformados de Casaca y Calzón de Terciopelo negro, chupa y buelta de Tisú de oro y medias blancas" y los miembros del tribunal de Hacienda "con su uniforme de Comisarios de Guerra... con Trages e Insignias costosas y propias de su representación", AGI-Buenos Aires 77.

[76] "Rey de Armas", era el principal de los héraldos que se encargaban, entre otros menesteres, de ordenar los ceremoniales y de pronunciaren ellos las frases rituales; en la tradición gala se llamaba también "Roi d'Armes" o también "Hérault d'Armes".

Merced con el agregado "de haver habido una orquesta de Música y aumentándose considerablemente las Gentes". Desde la Merced, la comitiva vuelve a la plaza mayor para dejar aí virrey en palacio. La comitiva se dirige entonces al cabildo, se expone el Real Estandarte al público "sobre almohadas de terciopelo y rodeado de centinelas para su mayor custodia y veneración". Se retira el Alférez a su morada, que estaba "magníficamente iluminada y adornada, en donde se sirvió un abundante refresco teniendose despues Baile de las Principales Personas". Al día siguiente, se impone el Te Deum con asistencia de todos los Cuerpos, acompañado de salvas de artillería. Por la noche, nueva iluminación de la ciudad "toda con variedad de Ymbenciones para la mejor y mas vistosa luz", (en la descripción de 1747, tenemos preciosos detalles acerca de estas "Ymbenciones": "un lindo fuego con un castillo de artificiosa polvora que se divertia en tres cuerpos y unas galeras y navios que se correspondían en guerra lucida, cuyo combate se ejecuto con la mayor propiedad... A todo acompañaban varios fuegos de manos, distintas especies de voladores, cohetes, tronantes y montantes de modo que estaba la plaza hecha un incendio"). Terminaban así estos tres días de celebraciones por la entronización de Carlos IV. Debe recordarse además, que estas ceremonias se repetían, como en un eco, hasta en los más pequeños poblados que tuviesen su cabildo[77].

Varios son los detalles que quisiéramos señalar. Por supuesto, en esta "ceremonia de Estado", al decir de R.E. Giesey (cuando "el gobierno" aparece como "proceso ritual", según la fórmula de Eward Muir), el orden -siempre se trata del orden social de los *Cuerpos* y no el de los *individuos-* adquiere una importancia capital: este es el orden de la monarquía. El Virrey, la Audiencia, el Tribunal de Hacienda, el Alférez Real, los Alcaldes Ordinarios, los vecinos, los moradores decentes... Además, el ritual pone especial atención en las palabras que repetirán los Reyes de Armas[78]: se pide silencio y se anuncia la nueva vivando al Rey. Así, después del entierro en efigie, esta proclamación muestra la continuidad del *corpas mysticum* del Rey, es decir, Castilla y las Indias.

De todos modos, el aspecto religioso de la fiesta sigue siendo relevante y es más, si la ceremonia principal se hace en la Plaza Mayor -allí está el cabildo, la fortaleza, pero también la catedral- las restantes ceremonias secundarias se realizan frente a dos de los más importantes conventos de la ciudad, Santo Domingo y la Merced, rematándolo el solemne Te Deum catedralicio. Esto diseña un cierto esquema simbólico en el cual la religión sigue siendo el eje ordenador. Pero, asimismo, vimos que hubo tres días de fiesta, iluminaciones, música, bailes (no hay mención en el documento a los toros, pero

---

[77] En el cabildo de la muy humilde villa de Rocha, en la Banda Oriental, el 21 de noviembre de 1808 se realizan las ceremonias de proclamación de Fernando VII; el alcalde ordinario informa: "en el referido dia á las quatro de la tarde en la Plaza Publica a donde me dirigí con el Estandarte, acompañado de la Guardia que existe en esta Villa y demás concurso; y puesto sobre el tablado prevenido en Voz alta por tres Vezes á nombre del Rey por Castilla y sus Yndias hize jura según uso y costumbre habiéndose cantado en esta Iglesia en acción de gracias el Tedeum... siguiendo tres noches de Iluminación", cf. "Cuaderno de actuaciones del Alcalde de la Villa de Nuestra Señora de los Remedios de Rocha", Revista Histórica, tomo XVIII, 52-54, Montevideo, 1953, p. 533.

[78] Estas frases rituales con toda probabilidad son originarias de Francia y en especial, de las ceremonias "ducales" del siglo XV, cf. R.E. Giesey, **Cérémonial et présence...**, *cit.*, pp. 125-130.

sabemos que también hubo corridas durante las tardes[79] al igual que en 1747). Esta última parte de la festividad aproxima las "ceremonias de Estado" a las fiestas, más "profanas" en las que, como veremos, se da rienda suelta a una dinámica de ios cuerpos (hablamos ahora de los cuerpos *físicos,* por supuesto) que sería siempre vista como una amenaza desde el poder y que acompaña casi indefectiblemente toda celebración con participación popular en el Antiguo Régimen. Hablaremos ahora, justamente, de esas "diversiones" que podían ser percibidas como un elemento peligroso y disruptor del orden de la monarquía católica.

4. Máscaras, bailes y toros: la fiesta profana

El sentido que le damos aquí a la palabra *profana* se inscribe en el marco de las reflexiones durkheimianas sobre el tema: lo *profano* sólo puede adquirir existencia como categoría separada frente a lo *sagrado*[80]; es decir, también las fiestas profanas forman parte del calendario ritual de esta sociedad (y el Carnaval es el ejemplo más evidente con su conflictiva relación con la Cuaresma). No estudiaremos aquí el Carnaval en profundidad -este ciclo festivo tiene tal importancia en la cultura cristiana de Occidente, que merece un estudio en sí mismo- pero, en cambio, aprovecháramos un material bastante rico que se halla estrechamente ligado a las carnestolendas para referirnos a las máscaras y los bailes en el marco de las fiestas profanas.

Máscaras y bailes

Durante el gobierno Juan José de Vértiz, el último gobernador del Río de la Plata, un fuerte conflicto enfrentó al militar merideño con algunos destacados eclesiásticos. Entre otras causas, los bailes de máscaras que Vértiz había instaurado en la capital en ocasión del Carnaval fueron una de las manzanas de la discordia (señalemos que es posible hacer un fuerte paralelismo entre los "bailes de máscaras" oficiales de Vértiz y los instaurados por el conde de Aranda en Madrid desde **1767;** en ambos, los intentos de control y domesticación de los festejos ligados a las carnestolendas es evidente[81]). En Buenos Aires, un franciscano, el padre José de Acosta, aseguró desde el púlpito "que todos los Concurrentes se hacían Reos de eterna condenación... [y] que devia negárseles la absolución sacramental"[82]. El gobernador obliga a expatriar al fraile y exige un nuevo sermón reparador. El tal sermón, cuyo objetivo principal según su autor, era "casar a la Religión con el plazer; á la diversión con el recogimto. y á la virtud encapotada y melancólica con el gozo" resultó una pieza antológica digna de figurar en los anales del

---

[79] G. Muñoz, **Toros** y **toreros en el Río de la Plata,** Buenos Aires, Schapire Editor, 1970, pp. 29-32.

[80] E. Durkheim, **Les formes élémentaires...,** *cit.,* p. 56.

[81] Cf. María José del Río Barredo, **Fiestas públicas en Madrid,** *cit.,* pp. 435-440.

[82] AGI-Buenos Aires 196, todas las citas documentales que no tengan otra referencia corresponden a este legajo.

disparate[83]. El asunto dió a largas y llegó al Consejo de Indias. Vértiz, en su descargo, presenta una serie de testigos que nos guiarán en nuestro viaje a través de los bailes enmascarados de esa Buenos Aires del último cuarto del siglo XVIII y que estaba en las puertas de recibir su primer virrey (su población se había triplicado respecto a un siglo y contaba ahora con unos 22.000 habitantes, siendo ya una respetable ciudad mediana del imperio colonial hispano).

Serán veinte los testigos presentados por Vértiz. La lista la encabeza don Domingo Alonso de Lajarrota y Ortíz de Rozas, caballero de la Orden de Alcántara, montañés y encumbrado vecino[84]. Le siguen una serie impresionante de personajes, pero cuyas características más notables es la de ser militares (9 sobre 20), altos burócratas (5 sobre 20) y vecinos que ocupan o han ocupado el cargo de Alcaldes Ordinarios (5 sobre 20). Se trata indudablemente, del grupo de poder más próximo al gobernador -éste hacia ya cierto tiempo que estaba en el Río de la Plata con el cargo de segundo comandante de las fuerzas militares.

Si hacemos un análisis -aunque sea meramente impresionista- del discurso en las respuestas de los testigos, hay tres palabras que se destacan. La diversión de los bailes de máscaras es *honesta* (cuatro veces) y *decente* (dos veces) y por sobre todas las cosas, se han evitado los *desórdenes* (cinco veces). Lajarrota se extiende un poco más y dice "siendo esta diversión mas honesta que los Paseos que por el tiempo del Carnaval hacian antes... a la Costa de San Isidro y otras Quintas", mostrando un aspecto de la tradición festiva del carnaval en la élite porteña. La descripción misma de las fiestas -se hicieron en los años 1771, 1772 y 1773- nos da más elementos de juicio: "que la gente no tenia otro entretenimiento que la variedad de Trages y Armonía de la Música"; de todos modos, "los vestidos y disfraces" eran moderados. No hay que olvidar, además, que estas fiestas corresponden bien a "el genio de sus havitantes, inclinados generalmente a los Bayles" y otro testigo afirma que éllas eran "entretenidas al Genio de las gentes del Pais y europeos que havitan en esta ciud. por la inclinación a los Bayles".

Pero, no creamos que se descuidaba la moral y se permitían desórdenes: "las precauciones que se tomaron para evitar qualquiera desorden o confusion del concurso" fueron grandes, pues había "una Guardia de un oficial, un sargento, un cabo" y 24 granaderos, los dos Alcaldes Ordinarios y el Alguacil; todos ellos no permitieron que hubiera "combersaeiones en el Patio del Casino en donde refrescaban las gentes y que en caso de Combidar los hombres a las Mugeres, estas estuviesen sentadas en sus bancos y los hombres las sirviesen en pie sin permitirles sentarse estando todo iluminado". Comenzamos a ver claro cuáles eran las amenazas: *el desorden o confusión del concurso;* esta confusión -en el sentido de mezcla- se refiere obviamente a los sexos; el mismo testigo señala después que no se permitían las "combersaeiones en el Patio del Casino en

---

[83] El fiscal del Consejo de Iridiases lapidario: "El argumento o materia de este segundo sermón excusa referir las extravagancias, pedanterías y ridiculeces que se encuentran en él", AGI-Buenos Aires 196.

[84] Era sobrino de Domingo Ortiz de Rozas, gobernador que fue del Río de la Plata [1742-1745] y suegro de Agustín Casimiro de Aguirre (el Alférez Real que hemos visto actuar en la coronación de Carlos IV). Otro sobrino de ese gobernador, llamado también Domingo Ortiz de Rozas, fue el abuelo de Juan Manuel de Rosas.

donde refrescaban las gentes" y que ios hombres estaban de pie convidando a las mujeres, sin poder sentarse a su lado... Otro de los testigos recuerda que se dispuso, "una Patrulla de Cavalleria para que en las calles y sus vocas inmediatas al Casino no se permitiese gentes paradas por que no huviese confusion entre uno y otro sexo", mostrando así mucho más claramente la relación entre la *confusión* y el contacto entre los sexos. Otro de ios testigos afirma que concurrieron "las principales familias de la ciud. que con su modo respetuoso de portarse no dava lugar a que algunos que no lo eran y qe. ningún hombre se propasase a alguna demostración reprehencible embelezados todos en la Música y variedad de disfraces". En realidad, habría que decir que la confusión sexual (catalizada por otra parte, por la amenaza de la confusión social[85]) planea como una sombra maligna sobre todo el texto. Y no se puede decir que los testigos veían la fiesta con ojos de rústicos provincianos que no habían conocido mundo: varios de ellos evocan los bailes que frecuentaron en Madrid, Barcelona, Nápoles y no falta el oficial de marina que ha concurrido a los célebres carnavales de Cádiz.

Pero también hay otra amenaza latente, más allá de las pulsiones sexuales. Juan Manuel Campero -¿se trata de un pariente de los marqueses de Tojo?- señala "que ha Governado el que declara trece años dos diferentes provincias de estos Reynos, cuyo manejo la há hecho conocer la necesidad de atraer a los Pueblos en semejantes tiempos á una honesta y autorizada recreación para preservarlos de otras menos serias y recatadas", Ofro testigo lo dirá más prístinamente: "que teniéndolos divertidos consiguientemte. esten menos expuestos a inquietudes y desordenes que son comunes en los Pueblos grandes en los dias de Carnaval". Diego de Salas -ocuparía el cargo de teniente de gobernador y era uno de los militares que más gozaban de la confianza de Vértiz- afirmaría que "es combeniente se egecute esta diversión qe. entretiene y embeleza a las gentes que concurren evitándose los desordenes, escándalos y desgracias que en este pais franquea el Campo y con libertad absoluta husaban de todo genero de Personas".

El Carnaval era ocasión no sólo para la temida confusión de los sexos y las clases, sino que también podía dar rienda suelta al desorden y la libertad. Por otra parte, este último testigo encuadra su visión en la oposición *ciudad/campo*, otorgándole a éste el carácter de fuente maligna de los peores escándalos y desgracias. El propio Vértiz, en su carta al rey, había hecho uso de una argumentación similar, cuando afirmaba que los bailes eran el "medio proporcionado a contener algunos desordenes que según estaba informado se distinguían retiradas en estos dias de sus Casas las mas Familias y muchas a distancia de tres á quatro leguas, á efecto de divertirse en el Campo con mas libertad e iguales vayles. En estos que particularmte. se hacian no havia desde luego la precaución que en aquellos públicos". Aquí la oposición se da no sólo entre ciudad y campo, sino entre bailes *públicos y bailes privados.* Los primeros se hallan bajo "control" y los segundos no. Pero, también es obvio que una de las fuentes del conflicto se halla en las propias máscaras y disfraces, pues, como diría un abogado porteño en 1779, con frecuencia se utilizaban para "ridiculizar a personas condecoradas", recordando que se

[85] Este riesgo es evidente en la frase citada "las principales familias de la ciud. que con su modo respetuoso de portarse no dava lugar *a que algunos que no lo eran...* se propasase", es decir, algunos que no eran de las familias principales.

habían prohibido las "sátiras ofensivas"[86] y es bien sabida cuál es la importancia simbólica del disfraz en el Carnaval -justamente su papel es acentuar el descontrol, e] desorden, la confusión y la libertad, al proponer inversiones sociales y sexuales, cambios de roles, etc., acentuando así una de las características íiminares de esta festividad[87].

La sangre de los toros

Las corridas de toros (como por otra parte el Carnaval) al decir de Eduardo del Arco, se asemejan al "Guadiana que aparece y desaparece en prohibiciones y autorizaciones burocráticas desde los Reyes Católicos"[88], pero, su papel es tan destacado y ha dado lugar a tantos ríos de tinta -a favor o en contra- que referirse a una bibliografía sobre el tema es casi imposible. Nos limitaremos solamente a citar aquellos estudios que tocan más de cerca la región que nos interesa[89]. Es evidente que tratar este tema exige si no una cierta complacencia con su práctica -es el caso del autor de estas líneas- al menos un intento de comprensión de un fenómeno que, parece casi absurdo señalarlo, tiene una importancia relevante en la cultura ibérica[90]. El pequeño pero notable libro de Gori Muñoz, demuestra que los rioplatenses de la época no lo veían con malos ojos e incluso, nos recuerda las hazañas de uno de ellos, Mariano Ceballos (a) *El Indio,* quien haría rápida carrera en la Península y terminaría trágicamente sus días de torero en una tarde de corrida en Tudela, allá por 1780. Tan mal no lo haría, dado que Goya lo inmortalizó cinco veces en su *Tauromaquia.* Además, como dice un testigo, hablando de los rioplatenses, estas son "unas fiestas a que el jenio de la nación y el exercisio de las campañas los induze". Es obvio, para muchos rioplatenses, enfrentar un toro a pie o a caballo era casi una actividad cotidiana. Hay que recordar, además, que la corrida tal cual la conocemos hoy, tiene sus bases justamente en el siglo XVIII: "...es la época del tránsito desde el aristocrático toreo a caballo a otro de corte popular, en el que el protagonismo definitivo lo adquieren los toreros de a pie; de la progresiva e irrefrenable profesionalización de estos nuevos agentes de la corrida; de la popularización de la fiesta

---

86 Presentación de Josef Vicente Canancio, Buenos Aires, 1779, AGI-Buenos Aires 237.

87 Cf. Eduardo del Arco *et al.,* España: fiesta y rito, *cit,* pp. 301-304.

88 Eduardo del Arco *etal,* **España: fiesta** y **rito,** *cit,* p. 284; Muir, E., **Fiesta** y **rito...,** *cit.,* pp. 99-111.

89 Ver sobre todo el libro excelente de Gori Muñoz **Toros** y **toreros...,** *cit..* También: G. Guerrero, 'Toros en Buenos Aires", **Todo es Historia,** 26, Buenos Aires, 1969; A. Fernández y L. Cabrejas, "Las corridas de toros en el Buenos Aires colonia! (1730-1.830)", en C. Mayo (ed.), **Juego, Sociedad** y **Estado** en **Buenos Aires. 1730-1830,** La Plata, UNLP, 1998; F. López Izquierdo, **Los toros del nuevo mundo. 1492-1992,** Madrid, Espasa Calpe, Colección la Tauromaquia, 1992; P. Romero de Sólis (ed.), **Sacrificio** y **tauromaquia en España** y **América,** Sevilla, Real Maestranza de Caballería/Universidad de Sevilla, 3995; A. Molinié-Bertrand, J.P. Duviols, A. Guillaume-AIonso, **Des tauraux et des hommes,** Ibérica, Presses Universitaíres de París-Sorbonne, 1999.

90 Desde ya que la península ibérica no tiene el monopolio absoluto de la pasión taurina, pues varias regiones francesas, además del Pays Basque y el Roussillon catalán, han mantenido la tradición, tal el caso del Languedoc y la Provence. También las hubo en su momento en Italia, probablemente llevadas por los Borgia.

en sectores sociales y ámbitos geográficos cada vez más extensos..."[91] La obra de José Delgado, el celebérrimo *Pepe-Hyllo*, publicada en 1796, *La tauromaquia*, consagra este momento de la fiesta taurina.

En ese mismo año de 1780, cuando Mariano Ceballos moría en la Plaza de Tudela, Vértiz -ahora en su cargo de virrey rioplatense- tendrá un enfrentamiento durísimo con el obispo Sebastián Malvar y Pinto a propósito de las corridas de toros durante los días de precepto[92]. No entraremos en el fondo de la cuestión, pues la posición de la iglesia católica en relación a las corridas, si bien fue siempre bastante compleja, se oponía a una práctica que consideraba "torpe y cruenta", como dice la bula *De Salute Gregis* de Pío V en 1567.-Fue este mismo pontífice quien consideró a sus practicantes incursos en la excomunión *ipsofacto incurrenda*[93]. Pero, como decíamos, sin entrar en el fondo de la cuestión, este conflicto aporta una muy rica información acerca de esta práctica en el Buenos Aires de aquellos años. El documento nos señala que se evitaban allí "las heridas, muertes, golpes y otros perjuicios que suelen resultar de los Juegos de Toros; pues en el dia para abrir el toril se procura con el mayor cuidado y vigilancia por la tropa que concurre al cargo de un oficial, desalojar la plaza de Mugeres, niños y toda otra personas a excepción de los toreadores que por su pericia, agilidad y destreza saben hurtar el bulto a los Toros". Las corridas realizadas en 1781 en ocasión del cumpleaños de Carlos IV, comprendían dos picadores, seis banderilleros y doce enlazadores en su primera parte; seguidamente, los dos matadores, Juan Colón y Juan Aguiar, serían los encargados de realizar la faena final. La descripción de las fiestas reales de 1747, trae también preciosa información sobre las cuatro *suertes* principales de aquellos tiempos: rejoneo, banderillas, capote y la monta del toro, suerte específicamente americana, en la cual Mariano Ceballos se había destacado[94] (y que siguió siendo, en la jineteada de novillos en los corrales, bastante difundida hasta nuestros días).

En diciembre de 1780, el virrey había decidido que se corrieran "los Toros en el corto rato de la tarde de todos los dias festibos, que subsiguen hasta los del Carnabal" y toma esa resolución en función de colectar fondos para la Casa de Niños Expósitos. El obispo Malvar se opone (recordando los precedentes de Pío V y otros que "conceptúan gravemente pecaminosas aquellas corridas") y consiente a permitir las corridas en unos pocos de los días de precepto, aduciendo que antes solo se corrían tres días en las fiestas de San Martín -ya vimos que podían ser hasta seis días en esa ocasión. En realidad, toda la documentación muestra que las corridas eran mucho más frecuentes, en especial, en los dos meses que preceden al Carnaval. El virrey le señala que en Lisboa, Cádiz, Puerto

---

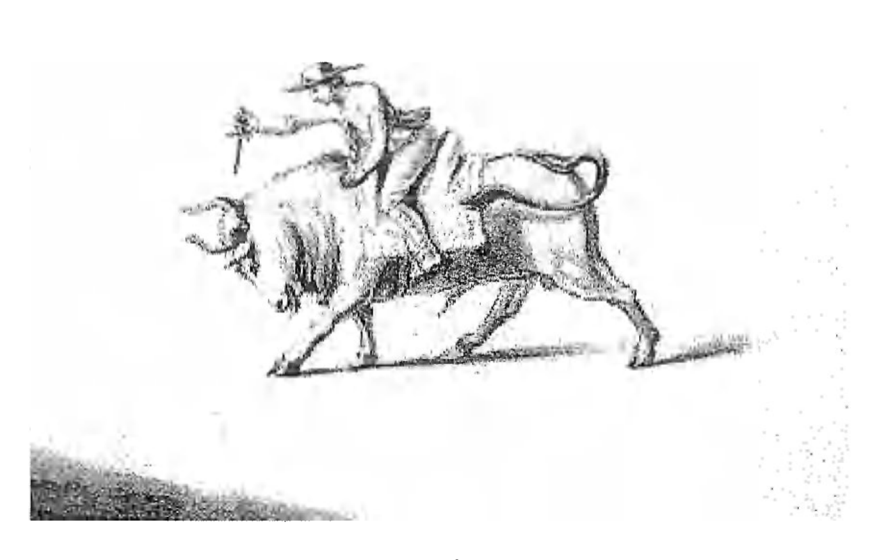
91 A. García-Baquero González, "Fiesta ordenada, fiesta controlada: fas Tauromaquias como intento de conciliación entre razón ilustrada y razón taurina", **Revista de Estudios Taurinos,** 5, Sevilla, Fundación de Estudios Taurinos, 1997, p. 15.

92 AGI-Buenos Aires 247; todas la referencias documentales, salvo indicación contraria, corresponden a este legajo.

93 Una historia del conflicto en J.M. Albendea, "La Iglesia Católica y los toros", **Revista de Estudios Taurinos,** 0, Sevilla, Fundación de Estudios Taurinos, 1993.

94 D. Fournier,"*Corrida, charreada* et *jaripeo.* Identité taurine mexicaine et métissage culturel", en A. Molinié-Bertrand, J.P. Duviols, A. Guillaume-Alonso, **Des tauraux et des hommes,** *cit.,* pp. 187-199.

Francisco de Goya: "Mariano Ceballos (a) El Indio", tomado de ***La tauromaquia*** **.**



Emmanuel Wiztz: "Mariano Ceballos", "Á la fin quand son taureau est rendu de fatigues, il tire son poignard et du premier coup le tue sous lui". tomado de ***Combáis de taureaux en Espagne,*** manuscrito del siglo XVIII, publicado por el Centro de Estudios Taurinos de la Comunidad de Madrid, Madrid, 1993.

de Santa María, Barcelona y otras ciudades se admitían los toros por las tardes de esos mismos días. Contraataca el prelado, afirmando que "solía gran parte de la gen':e no oyr misa en esos dias porque los Toros se corrian de mañana y tarde"[95] y así decidió "ir quitando este abuso poco a poco y no de golpe. Prohibió, pues los Toros por la mañana", por la tarde dispensó, exceptuando los días de la Concepción, Navidad, Año Nuevo y Reyes. Como vemos, el obispo pretende reformar la costumbre y ésta era la de una gran frecuencia de corridas, mañana y tarde. Continúa agregando que "los peones y gente de servicio, divertidos con los Toros no quieran ir a segar los panes o quando que vayan algunos, tendrán los Cosecheros que darles más crecido salario". Hasta aquí la argumentación del prelado se acerca a la opinión de los ilustrados españoles que, en su gran mayoría, se opusieron a las "agitaciones de los Toros" -y no nos referimos solo al célebre escrito de Gaspar de Jovellanos en su "Memoria sobre las diversiones públicas" de 1796, pues fueron varios los escritores de fines del siglo XVIII que execraron las corridas[96]. Una excepción notable es la de José Blanco White quien, dirigiéndose -nada más ni nada menos- a sus lectores británicos, describe con pocos adjetivos adversos una corrida; es probable que su condición de sevillano exiliado le haya dado una tolerancia hacia la fiesta taurina que faltó en sus contemporáneos ilustrados[97].

Pero, volvamos a nuestro obispo. Llega ahora a uno de los puntos claves de su argumentación:

> "...a esto se agrega, que en los dias de Toros se practica por la noche la abominable corruptela de uno, que llaman paseo por la Plaza de los Toros. A este genero de libertinaje concurren las mugeres de Tapado y los hombres de Rebozo: de que se siguen los mayores perjuicios a los Padres de familia que suelen perder las hijas y los maridos las mugeres. Causa tanto daño aquel paseo, como causaron en esta Ciudad las Máscaras. Desde aquella infeliz época tomaron principio los Divorcios en Buenos Aires..."

Estamos nuevamente -y el propio Malvar y Pinto nos sirve el argumento en bandeja- a donde habíamos quedado con los bailes de máscaras. Tanto aquéllos como las corridas parecen ser pretexto para un reino desenfrenado del sexo en los paseos nocturnos[98]. No está del todo descaminado el buen pastor de almas, pues la relación simbólica

---

[95] El obispo adjunta un folleto invitando a esas corridas en el que efectivamente se habla de ocho corridas desde las 11 de la mañana y de veinte toros por la tarde.

[96] Ver **Espectáculos** y **diversiones públicas,** Madrid, Cátedra, 1997. Sobre este asunto, cf. L.C. Alvarez Santaló, "Diversión, espectáculo y corridas de toros en el siglo XVín. Una esquina moral de la ilustración española", **Revista de Estudios Taurinos,** 1, Sevilla, Fundación de Estudios Taurinos, 1994; y A. García-Baquero González, "Fiesta ordenada, fiesta controlada...", *loe. cit.*

[97] Véase la "Carta cuarta" de **Cartas de España** [1822], Madrid, Alianza, 1972.

[98] Recordemos lo que dice Roger Chartier: "...la Iglesia intentando siempre hacer desaparecer los placeres nocturnos y la concepción que los posibilita; es decir, hay aqui una partición establecida entre el día, que pertenece a la Iglesia y la noche, momento privilegiado del libre albedrío" [".J'Eglise n'ayant de cesse de faire disparaítre les réjouissances nocturnes et la conception qui les fonde; á savoir le partage établi entre le jour, qui appartient á l'Eglise et la nuit, temps privilégié du libre jeu"], "Discipline et invention: la féte", en **Lectures et lecteurs dans la France d'ancien régime,** París, Editions du Seuil, 1987, p. 27.

entre el sexo y los elementos más fuertes de las corridas (los toros, la sangre, la espada, el color rojo, del capote) es más que evidente. El valenciano Picasso la inmortalizó en su serie sobre los *minotauros*, realizada en 1933 y no imaginamos qué hubiera dicho nuestro prelado ante un aguafuerte como "Escena baquiana del Minotauro"[99]. En todo caso, retornando al Río de la Plata, parece indudable que las corridas encubrían algo más -como siempre ocurre en la fiesta de toros- y durante las noches, nuevamente, la libertad de los cuerpos representaba una amenaza que era necesario conjurar. No casualmente, la calle en donde se hallaban los toriles de la vieja plaza de Monserrat, llevaba el sintomático nombre de "Callejón del Pecado"...[100]

Pero, hay otra dimensión de las corridas que es necesario señalar: su carácter *sacrificial,* y de allí la importancia de la relación entre el *Corpus* y los toros que habíamos señalado partiendo de la cita de Emeric Essex Vidal (que sabemos se verificaba invariablemente en ocasión de esa festividad). Es decir, si en la cultura católica ibérica del Antiguo Régimen -y aún bastante más allá de él— la misa es la expresión figurada de un auténtico acto sacrificial (representado a través de la transustanciación de la hostia y el vino[101]) y es clara su proximidad simbólica con los toros; así, afirmaría Romero de Solís "Por eso en muchos lugares de España y América, donde el sistema de creencias populares permanece vivo, la corrida de toros y el sacrificio de la Misa pueden llegar a ser vividos como el haz y el envés de una misma experiencia religiosa"[102]. Esta dimensión sacrificial -que en América tuvo sus propias raíces[103]- no se opone a la anterior, fuertemente teñida de pulsiones sexuales (lo propio de un símbolo *fuerte* es la apertura a una serie de cadenas semánticas asociativas -M. Mauss- aún cuando sean, aparentemente, contradictorias). En realidad, en este caso no hay tal contradicción y solo una lectura superficial de esos campos semánticos abiertos por este juego de espejos daría esa impresión; por el contrario, sexo y sacrificio son elementos que, con frecuencia, suelen ir simbólicamente de la mano. Aquí, uno de los hilos conductores de este nexo podría estar constituido por el abanico de significaciones complejas que encieira el color rojo en la cultura occidental[104].

---

[99] Sobre este tema, consultar P. Romero de Solís, "Picasso y los minotauros", **Revista de Estudios Taurinos,** 0, Sevilla, Fundación de Estudios Taurinos, 1993 y del mismo autor **Sacrificio** y **tauromaquia...,** *cit.*

[100] G. Muñoz, **Toros** y **toreros...,** *cit.,* pp. 96-97.

[101] E. Muir recuerda, a propósito del milagro de Bolsena, que la difusión del *Corpus* en Occidente dió como resultado la multiplicación de relatos acerca de "hostias sangrantes", como la que había presenciado Pedro de Praga, cf. **Fiesta** y **rito...,** *cit.,* pp. 184-185.

[102] P. Romero de Solís, "Corpus Chrísti y tauromaquia. Una fiesta bajo el signo de la muerte sacrificial", en A. Molinié (ed.), **Celebrando el cuerpo de Dios,** *cit.*, p. 108 y del mismo "La tauromaquia considerada como un 'sacrificio': algunos aspectos sobre el origen, posición y calidad de su público" en P. Romero de Solís, **Sacrificio** y **tauromaquia..,** *cit.* También J. Pitt-Rivers, "Taurolatrías. La Santa Verónica y el Toro de la Vega", también en P. Romero de Solís, **Sacrificio** y **tauromaquia...,** *cit.*

[103] D. Foumier, "Tauromaquia americana. ¿Un grandioso sacrificio de sustitución?", en P. Romero de Solís, **Sacrificio** y **tauromaquia...,** *cit.*

[104] M. Pastotireau, **Dictionnaire des couleurs de notre temps. Symbolique etsociété,** París, Editions Bonneton, 1992.

Las corridas desaparecen pronto del Buenos Aires postrevolucionario; ya en la época en que H. M. Brackenridge la visitó en 1817, no era de buen tono ṁalosaros: "Encontré la plaza considerablemente concurrida, pero principalmente por clases inferiores del pueblo"[105]. En efecto, para los hombres que conducían el proceso inciado en mayo de 1810 estas fiestas representaban demasiado al "bárbaro" pasado colonial. Lo recordaría Mitre refiriéndose acusadoramente a las corridas que se hacían todavía en 1883 en Rosario "...con el aplauso del Congreso de Tucumán que declaró la independencia, fue derruida la Plaza de Toros de Buenos Aires, como monumento de oprobio..."[106] Podría uno preguntarse, legítimamente, por qué el toreo desaparece tan rápido de la escena porteña. La respuesta no debe ser simple, pero es probable que un pueblo acostumbrado al espectáculo cotidiano de los corrales que Echeverría inmortalizó en *El matadero*, habituado a ver pialar casi de las orejas un animal o a jinetear un novillito, hecho al derrame de la sangre como algo normal y a formar parte -como oficiante, cuchillo en mano, o como mero espectador- de una yerra, no sintiera que perdía mucho sin su Plaza de Toros...

5. Conclusión: la fiesta, el pueblo y el poder

Al léctor le parecerá evidente que hemos dejado en el tintero todo un mundo lúdico que también giraba alrededor de la fiesta en el Río de la Plata: carreras cuadreras, cañas, sortijas, corridas de avestruces y otros juegos de destreza a los que tan inclinados era "el genio de sus habitantes", como dirían las fuentes. Asimismo, la canchas de bolos, los juegos de naipes, el sapo y otros entretenimientos populares que han llegado incluso hasta nuestros días. En fin, se podría alargar la lista, pero con lo dicho queda claro que hemos querido autolimitarnos a un cierto de tipo de festividades urbanas en las que *el poder* aparecía de algún modo expresado y es por ello que no tratamos aquí estas actividades lúdicas, cuyo ámbito, además, es generalmente el rural[107]. Nuestro interés apunta a señalar las relaciones entre la fiesta urbana, la participación popular en ella y las formas de expresión del poder en la sociedad colonial.

Desde el poder se miró a la fiesta invariablemente con desconfianza[108]. La fiesta llama casi siempre al descontrol y de ello huye el poder como la peste. De ello no hay dudas y es por eso que los intentos de control están siempre presentes. Cuando el "pueblo" se divierte no siempre es predecible lo que puede ocurrir. Y hemos visto a través de varios ejemplos en este trabajo de qué modo las autoridades religiosas y "políticas"

---

[105] H.M. Brackenrigde, **Viajes a América del Sur,** *cit,* tomo I, p. 286.

[106] G. Guerrero, 'Toros en Buenos Aires", *cit.*

[107] Hemos hecho un análisis de ellas en "Ambitos, vínculos y cuerpos", en F. Devoto, y M. Madero (eds.). **Historias de la vida privada en la Argentina,** tomo **I, País antiguo. De la colonia a 1870,** Buenos Aires, Santillana, 1999, pp. 55-83. Para un primer estudio excelente sobre las fiestas religiosas en el medio rural, ver M.E. Barral, **Sociedad, Iglesia** y **Religión...,** *cit.,* pp. 345-378.

[108] Cf. R. Chartier, "Discipline et invention...", *loc.cit.*

coloniales se esforzaron siempre por *contener* la fiesta dentro de ciertos límites; los resultados no siempre estuvieron a la altura de esos esfuerzos: la fiesta engendra una dinámica social que hace muy problemático el control y la contención. Ritos de inversión carnavalescos, disfraces que "ridiculizan a personas condecoradas", bailes que apuntalan la cercanía entre los sexos, paseos nocturnos en la calle de los toriles en Monserrat, en un ambiente que se halla aún bajo el embrujo rojo y el olor acre de la sangre recién derramada en la arena...

Pero, al mismo tiempo, el poder es consciente también de la *funcionalidad* de la fiesta. Lo decía en 1781 el abogado fiscal del virreinato: "Porque es digno de notar que las diversiones publicas, como toros, cañas, comedias, volantines y otros juegos, lexos de estimarse por perjudiciales, haciéndose con las devidas precauciones son útilísimas y recomendables al Govierno Político para que los hombres puedan alternar los cuidados y fastidios de la vida humana con los regocijos y festejos honestos en lo posible, buscando con esta intermisión las proporciones de hallarse gustosos para continuar sus encargos, atender sin el desaliento que causa la falta de diversión a sus obligaciones y estar promptos y vigilantes a serbir al Rey..."[109]. O sea los "públicos regocijos" tienen un papel importante que cumplir -siempre que se hagan "con las devidas precauciones"- en la consolidación más profunda de las formas de la dominación. Se trasluce aquí en forma evidente, el punto de vista de muchos ilustrados hispanos acerca de la función "domesticadora" de las fiestas[110]. Forma parte de aquella "coerción acorazada de hegemonía" que Gramsci había imaginado para caracterizar al Estado -es decir, el "Govierno Político" al que se refiere el abogado fiscal en este documento. De este modo, los hombres, así entretenidos o "embelezados", *servirán mejor a su rey y atenderán más dócilmente a sus obligaciones.*

En realidad, la fiesta "pública" constituye en la sociedad colonial un *hecho social total*, según el concepto acuñado por Maree! Mauss y contiene en sí mismo todos estos aspectos contradictorios. Ellos le otorgan su sentido más insondable en esta sociedad del universo católico ibérico. Contención social y descontrol desaforado. Ostentación ogullosa del poder del rey y acerba crítica plebeya a los potentes de este mundo. Religiosidad más profunda e impudicia casi desembozada[111]. La fiesta "pública" puede abarcar todos estos aspectos en un mismo momento de fuerte sociabilidad.

París, junio de 2001

---

[109] AGI-Buenos Aires 247.

[110] Cf. María José de! Río Ban'edo **Fiestas públicas en Madrid (1561-1808),** *cit,* pp. 412-460.

[111] Es decir, no hay que olvidar de qué modo tan libre, a veces rozando alegremente la impudicia, con que los hombres y mujeres de los sectores populares suelen sentir y vivir los hechos religiosos más graves. Muir relata una historia que viene de perillas. El autor cuenta que, hallándose justamente en Bolsena en una tienda "Delante de mi había un grupo de mujeres de edad, una de las cuales parecía ligeramente demente. El día era el sábado anterior a Corpus.., La mujer que parecía ofuscada habló en términos piadosos del momento de la misa en que se elevaba el cuerpo de Cristo, pero las demás no pudieron evitar un pequeño chiste a sus expensas, afirmando que la transformación milagrosa que ella realmente deseaba era la elevación del cansado miembro de su marido. Esas comedidas abuelitas católicas no parecieron notar la contradicción en su pequeño juego impúdico con el lenguaje de lo sagrado, que de forma naturalista enlazaba la sexualidad humana con la cosmología cristiana. Su chiste demuestra cómo los hombres y las mujeres laicos han entendido siempre lo sagrado a su estilo...", *op.cit.,* pp. 186-187.

Desarrollo Económico
Revista de Ciencias Sociales

COMITÉ EDITORIAL: Juan Carlos Torre (Director), Carlos Acuña, Luis Beccaría, Roberto Bouzas, Mario Damiíl, Juan Carlos Korol, Edíth Obschatko, Juan Carlos Portantiero, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción)

ISSN 0046-001X

Vol. 41 — Julio - setiembre de 2001 — Nº 162

Desarrollo Económico es indizada, con inclusión de resúmenes, en las siguientes publicaciones: *Current Contents* (SSCI: Instituto fof Scienlific Information); *Journal of Economic Literatura* (AEAj; *Sochlogical Abstract* (Cambridge Scientific Abstraéis); *International Bibliograptiy ofthe Social Science* (British Ubrary of Política! and Economic Science y UNESCO). También en varias otras ediciones periódicas y en volúmenes especiales nacionales e internacionales; así como en diversos índices en versión electrónica.

DESARROLLO ECONOMICO - Revista de Ciencias Sociales es una publicación trimestral editadapor el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, $ 60,00; Países limítrofes, U$S 68; Resto de América, U$S 74; Europa, U$S 76; Asia, Africa y Oceanía, U$S 80. Ejemplar simple: U$S 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Más información disponible en la WEB SITE: *www.clacso. edu.ar/~ides.* Pedidos, correspondencia, etcétera, a:

ufes

Instituto de Desarrollo Económico y Social
Aráoz 2838 « C1425DGT Buenos Aires + Argentina
Teléfono: 4804-4949 « Fax; (54 11) 4804-5856
Correo electrónico: ides@clacso.edu.ar

CURA DE ALMAS. APROXIMACIÓN AL CLERO SECULAR DE LA DIÓCESIS DE CÓRDOBA DEL TUCUMÁN, EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX *

Valentina Ayrolo**

El Obispado de Córdoba fue erigido como tal por Bula de Pío VII el 28 de marzo de 1806, junto al de Salta. Ambos se desmembraron del antiguo y primer obispado del Tueumán. Como consecuencia, la diócesis mediterránea quedó conformada por las provincias de Córdoba, San Juan, Mendoza, San Luis y La Rioja, calcando de este modo la configuración de la gobernación intendencia de Córdoba[1].

La estabilidad del nuevo obispado fue muy corta, hecho que se explica por los acontecimientos políticos sobrevenidos en 1810. Recordemos que el nuevo obispo de Córdoba, Rodrigo de Orellana, llegado en diciembre de 1809 a la ciudad cabecera, se alzó contra la Junta de Buenos Aires, acompañando al gobernador intendente Gutiérrez de la Concha y al ex-virrey Liniers, en un levantamiento que le costó la vida a todo el grupo sublevado, salvo al obispo que fue confinado en la guardia de Luján. Unos años más tarde la diócesis mediterránea se enfrentó al insalvable inconveniente de estar conformada por varias Provincias que a partir de 1820 comenzaron a reclamarse autónomas.

---

* Quiero agradecer especialmente a Marcela Ferrari, a Claudia Mdler y a Luis Aguirrezábal por sus comentarios y sugerencias.

** Facultad de Humanidades - Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, UNMDP. Becaria del CONICET.

1 Los curatos de la diócesis de Córdoba del Tueumán eran: en la Provincia de Córdoba: 1- Catedral, 2- Río Segundo, 3- Tulumba, 4- Totoral, 5- Ischilín, 6- Calamuchita, 7- Pocho, 8- Río Seco, 9- Río Tercero arriba, 10- Punilla, 11- Anexos sur, 12- San Javier, 13- Santa Rosa del Río I°, 14- Tercero abajo y 15- Río Cuarto. En la región de Cuyo: Provincia de San Luis: 1 - en la ciudad capital la Iglesia Matriz, 2- Curato de San Miguel de las Lagunas y 3- Curato de Renca. En la Provincia de San Juan: 1- en la ciudad capital, la matriz, 2- Parroquia de Jáchal, 3- Parroquia de San Agustín del Valle Fértil y 4- Parroquia Las Lagunas, En la Provincia de Mendoza: 1 - en la ciudad la Iglesia matriz, 2- Curato de San Vicente, 3~ Curato de Conocorto, 4- Curato de Valle de Uco y 5- Curato de Lagunas de Guanacache. En la Provincia de La Rioja: 1- la Iglesia matriz en la ciudad, 2- Curato de Los Llanos, 3- Curato del valle de Famatina, 4- Curato de Araunco, 5- Curato de San Blas de los Sauces.

La misma cabecera de la diócesis y su jurisdicción declaran su independencia eji 1820: De tal suerte, el patronato sobre *la Iglesia de Córdoba* lo disfrutaba el gobernador de la Provincia. Por este motivo debía cuidarse muy bien de las decisiones que tomaba ya que podían afectar a otros espacios políticos sobre los que no tenía jurisdicción[2]. Podemos decir que la supeiposición de jurisdicciones una vez desaparecido el orden central fue uno de los problemas más engorrosos que tuvieron que enfrentar los nuevos gobiernos[3]. En 1834 parte del obispado se disgregó formando la controvertida diócesis de Cuyo. De esta forma al promediar el siglo XIX la diócesis mediterránea había tenido tres dibujos diferentes: el primero, el del Tucumán hasta 1808; el segundo el de Córdoba con Cuyo y La Rioja hasta 1834 y el último el de Córdoba con La Rioja, desde 1834 hasta un siglo más tarde en que La Rioja fue conformada en cabecera de una nueva diócesis. Este es el espacio del que vamos a hablar. Un espacio muy dilatado, poco integrado entre sí, y con algunas diferencias insalvables para su funcionamiento[4]. Un espacio que además presentaba el agravante de no estar ocupado en su totalidad ya que gran parte de él se encontraba aún en manos indígenas o despoblado.

Interesados por la situación concreta en la que vivía el clero secular del obispado, por aquel entonces, realizamos una búsqueda bibliográfica al respecto. Lamentablemente, para la diócesis mediterránea no existen estudios de este tipo[5]. No encontramos ningún trabajo que trate específicamente el tema como los hay de los más variados sobre el clero de Buenos Aires y algunos nuevos para Salta[6] . De tal suerte, nuestro trabajo cons-

---

[2] En el "Reglamento provisorio para el régimen y administración de la Provincia de Córdoba" de 1821, sesión 6°, capítulo 15, articulo 7°, p. 757, dentro de las atribuciones del poder ejecutivo se especifica que éste "Exercerá las funciones de Patrono, y presentará para los beneficios parroquiales *en el distrito de la provincia*" (el subrayado es nuestro). Archivo General de la Nación (en adelante AGN) Biblioteca Nacional (escritos) n° 488.

[3] Sobre el particular nos permitimos remitir al lector a nuestro trabajo "Una nueva lectura de los informes de la misión Muzi: La Santa Sede y la Iglesia de las Provincias Unidas" **Boletín del Instituto de historia Argentina** y **Americana "Dr. Emilio Ravignani"** (UBA), n° 14, 3ª serie, 2° semestre de 1996, pp. 31-60.

[4] Un ejemplo de esto son los diezmos y su cobro. Acción dificilísima de concretar, sobre todo para trasladar lo recaudado a Córdoba, la cabecera. Otro ejemplo son los aranceles parroquiales. Las provincias de Cuyo se regían aún en 1827 por lo estipulado en lá diócesis de Santiago de Chile, de la que dependieron antes de 1808. En Córdoba por las consuetas del Tucumán, primero, y luego por los aranceles reformados, por el propio gobierno provincial en 1821-1825. Sobre esto último cfr. V. Ayrolo: "Lo necesario y lo superfluo. Discusiones sobre los cambios del arancel eclesiástico de 1821 en el obispado de Córdoba", XIV Jornadas de Historia Económica, organizadas por la Universidad de Quilmes, septiembre de 1998.

[5] Sólo se cuenta con algunos trabajos que si bien no tratan directamente sobre la totalidad del clero, ilustran a algunos de sus miembros. A principios del siglo XX, Monseñor Luis R. Leal escribió su obra **Datos biográficos de ios obispos de la diócesis de Córdoba del Tucumán,** Córdoba, 1914. Para la diócesis del Tucumán está la obra de Larrouy, **Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán** (tres tomos) Tolosa, 1927, Y los más recientes trabajos del padre Nelson Dellaferrera en los que estudia a los provisores del obispado desde 1578-1978 en: "Los provisores de Córdoba", **Cuadernos de Historia de la Academia Nacional de Derecho** y **Ciencias Sociales de Córdoba, n°** 6, 1996, pp. 69-119; y a los escolares del seminario de Loreto entre 1795 y 1832 en "Hombres que gravitaron en nuestra historia: alumnos del real colegio seminario Nuestra Señora de Loreto (1795-1832)", **Cuadernos de Historia de la Academia Nacional** de **Derecho** y **Ciencias Sociales de Córdoba,** n° 7, Córdoba, 1997.

[6] Para Buenos Aires podemos citar entre otros: Francisco Avellá Cháfer, **Diccionario Biográfico del dero secular de Buenos Aires,** 2 tomos, Buenos Aires, 1985; Fernando C. Urquiza, "Iglesia y revolución:

tituye una primera aproximación al clero secular de Córdoba, de allí su interés y sus limitaciones. Este primer acercamiento al problema tendrá entonces un carácter exploratorio y descriptivo, en el tratamiento y en el análisis de los datos.

En el presente texto trataremos aspectos relacionados con la *cantidad, y la calidad* de sacerdotes disponibles que hubo en la diócesis de Córdoba en la primera mitad del siglo XIX, para servir a la Iglesia. Comenzaremos apuntando a ver cómo eran los procedimientos para llegar a ser párroco, luego veremos cómo era la composición del clero del obispado. Para terminar, mostraremos algunas de las dificultades más usuales a las que se enfrentaban los administradores de la diócesis. Como veremos, estas cuestiones relativas a la calidad del clero se encuentran estrechamente vinculadas con la cantidad de sacerdotes disponibles para el servicio de las parroquias.

La información que encontramos es bastante abundante para el total del obispado, muy completa para La Rioja, Córdoba y San Luis y siendo más escasa para San Juan y Mendoza, en este orden. Las fuentes son principalmente ios diversos fondos del Archivo del Arzobispado de Córdoba; datos que completamos, cuando fue necesario, con otros fondos documentales de la provincia.

Ser cura párroco

Cuando una parroquia o curato quedaba sin sacerdote había dos caminos para cubrir la vacante. El primero era el llamado a concurso para desempeñar el cargo de cura páiTOCO en calidad de propietario, esto quiere decir titular de la parroquia. El segundo era el nombramiento en calidad de interino. Muchas veces, los obispos o los vicarios a cargo del obispado, nombraban a los párrocos de forma interina mientras se esperaba tener más de un curato vacante y algún otro beneficio para hacer un llamado a concurso, seguramente a causa de lo costoso del procedimiento. Pero también como dijimos, se nombraron cargos de forma interina dado lo apremiante de las circunstancias o debido a la falta de autoridades competentes para hacer los llamados a concursos, tal como pasó en el obispado de Córdoba entre los años 1818-1852.

Para el periodo que estudiamos hubieron, según pudimos ver, cuatro llamados a concurso[7] cuyos exámenes fueron sustanciados en 1805, 1812,1815 y 1816. La cronología citada se explica casi por sí sola. Estas fechas coinciden con periodos de cierta estabilidad para el obispado, dado que había un obispo o bien había un Provisor y Vicario legitimado por un prelado, como pasó en 1805. Ese año se concursó un llamado del obispo Mariano Moscoso que acababa de morir y que había delegado facultades de

---

un estudio acerca de la actuación política del clero porteño en la década 1810-1820". **Anuario de Estudios Americanos,** Tomo XLIX, Sevilla, 1993; R. Di Stefano, **Clero secolare e società coloniale. La diócesi di Buenos Aires nel tramonto del mondo coloniale spagnolo, 1780-1810,** Tesis doctoral Univ. de Bolonia y otros trabajos; **C.** Guerrero Soriano, **Iglesia** y **Sociedad en la diócesis de Buenos Aires, 1700-1800. Aspectos sociales** y **económicos,** Tesis doctoral Univ. de Sevilla, y otros trabajos. Para Salta el reciente trabajo de Gabriela **A.** Caretta, "Con el poder de las palabras y de los hechos. El clero colonial de Salta entre 1770 y 1820", en **Permanencia** y **cambio en el noroeste argentino. Salta 1770-1840,** Prohistoria, **UNR,** 1999.

[7] Archivo del Arzobispado de Córdoba (en adelante AAC); Legajo 25, referido a Concursos de curatos y oposiciones.

Provisor en el deán Gregorio Funes. Las causas de la supresión de los concursos posteriores a esa fecha estarían ligadas, seguramente, a la situación de inestabilidad político-eclesiástica de las Provincias Unidas.

Para llegar a la instancia de concurso de curatos, antes había que cumplimentar varios requisitos. Había que ser *sacerdote*[8] y había que *tener la licencia para oír confesiones*[9] *y para predicar*-previo examen, por lo menos en la teoría según lo establecido por Carlos III. En general las parroquias contaban con un *beneficio*[10] adscripto que daba una renta, pero para mantenerse el futuro párroco usaría además del patrimonio y/o utilidades con el que se había ordenado, de los aranceles eclesiásticos (emolumentos que los fieles pagaban por diversos oficios religiosos) y según los casos una parte de los diezmos.

Los llamados a concurso, exámenes y nombramientos

Los concursos se daban a conocer por medio de un auto que respetaba, poco más o menos, esta fórmula: "A todas las personas a quienes lo infrascrito toca (...) en este Edicto (...) Hacemos saber que en esta nuestra Diócesis se hallan vacantes el curato (...) Y por quanto conviene al servicio de Dios y el Rey proveer estos beneficios en propiedad para el mejor desempeño de las obligaciones y funciones del Ministerio parroquial y bien espiritual de los feligreses, conforme a lo prevenido por el santo Concilio de Trento, y Leyes del real Patronato, hemos resuelto por Auto de este día, que se libren, publiquen y fixen edictos para la provisión de los expresados Beneficios, sus resultas, y de los que puedan vacar, así curados como simples, durante el presente Concurso (...)"[u]

En general se daban un poco más de dos meses para la inscripción de los postulantes que debían llevar documentos que constataran su filiación legítima, y una especie de curriculum en el que se detallaran los "méritos y servicios" del candidato. Muchas veces se agregaba la opinión de ex-profesores que acreditaban la calidad del demandante y

---

[8] Es decir, haber recibido las órdenes mayores (subdiaconado, diaconado y presbiteriado). Para recibir esta última había que poseer títulos o calidades de ordenación. Estas podían ser: titulo de capellanía lega o eclesiástica, patrimonio propio o bien ordenación en calidad de "ayudante". Para Córdoba, sólo encontramos una ordenación, en 1814, "a título de lengua de indios" y corresponde a una persona, oriunda del Paraguay, que recibió sólo órdenes menores. Este último tipo de ordenación, también denominada "a título de idioma", era muy común en zonas de gran presencia indígena. Cfr. para Guadalajara y México W.B. Taylor, **Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII,** México, El Colegio de México - El Colegio de Michoacán, 1999, tomo I, pp. 130-134. Cfr. también Manuel T. G. de Tejeda, **Vocabulario básico de la Historia de la Iglesia,** Barcelona, Crítica, 1993.

[9] Estas licencias podían ser restringidas a un territorio y a un solo sexo. Encontramos en los fondos consultados licencias de este tipo.

[10] La parroquia matriz o- mayor era la principal del curato, en la que residía el párroco. *Beneficio:* fondo rentable adscrito a un determinado oficio eclesiástico al que va unido de forma inseparable. El ejercicio de un oficio eclesiástico da derecho por beneficio a percibir las rentas que le están anejas. Cfr. Manuel T. G. de Tejeda, **Vocabulario básico...** op. cit..

[15] AAC, Leg, 25, t. III (180 í-1859). Los Beneficios pueden ser curados esto es con obligación y cura de almas, o simples así dichos porque no tienen anexa esta obligación. O. de la Brosse et all **Diccionario del Cristianismo,** Barcelona, Herder, 1974.

hasta en algunos casos, como le pasó a José Domingo de Allende -cuya partida de bautismo se había perdido- se apersonaban los padres y padrinos para probar su filiación.[52] Los aspirantes debían especificar, en cada caso, para qué cargos se postulaban. Luego se confeccionaba una lista de ios presentados y admitidos al concurso para, en último término, sustanciarlo.

Pasar los concursos equivalía a demostrar y tener un cierto grado de capacitación y solvencia. El paso por la Universidad se hacía imprescindible. Los exámenes consistían en "casos y dudas" que el postulante debía resolver apelando al derecho canónico y a la teología moral.[13] Estos casos tenían tres o cuatro puntos sobre los que se respondía, y al final se proponía una plática a partir de una frase o de una máxima del evangelio. A modo de ejemplo citamos la que fue propuesta para la plática del examen de 1805: "Si ves que tu hermano peca, anda y a solas, corrígelo".

Concluidas y corregidas las pruebas se formaban las ternas precedidas por el candidato elegido para cubrir cada cargo. De acuerdo con un documento de principios de siglo, el origen de las facultades de conformar las ternas procedía de una delegación que hacía el Patrono -en este caso el rey- en las autoridades eclesiásticas y no del derecho canónico.[14] Según este último el mecanismo está consignado en el código de Indias (ley 241.6 y Lib. 1) que ordena "que previa la fijación de edictos convocatorios, y el examen sinodal, en concurso de opositores, con arreglo al Tridentino: los arzobispos ú obispos elijan, de los examinados y aprobados, tres de los que conceptúen más dignos, y pasen la terna al virrey presidente ó gobernador, (...) para que de ellos el virrey ... presente al arzobispo ú obispo el que creyere más a propósito".[15] Así, una vez confeccionada la terna, se la presentaban al vice-patrón -virrey, gobernador o capitán general, según el caso- quien elegía a la persona más conveniente, según su criterio. Usualmente la elección coincidía con el primer candidato de la lista. Una vez realizada la selección, el obispo o el provisor le otorgaba la propiedad del cargo por la colación y entrega del beneficio.

Como dijimos más arriba, si estos concursos eran imposibles de realizar se elegía un postulante de forma interina. En teoría, las nominaciones interinas eran realizadas

---

[12] AAC, Leg. 24, t III.

[13] Por Bula de Benedicto XIV de 1742: "...se propone por escrito à los opositores un caso con varias dudas sobre teología moral, para que sentasen su resolución bajo su firma, asignándoles al mismo tiempo un evangelio del que dedujesen un punto de doctrina, o formasen por maior a cerca de su contesto una plática moral con sencillez y claridad; y que por experiencia de los dos anteriores concursos [para confesar y predicar] se hallan acreditados los buenos efectos de este método" AAC, Leg. 52.

[14] "Las facultades con que proceden los limos Sres. obispos, cabildos en sede vacante, o sus deputados en las Iglesias del real Patronato que forman nóminas en los concursos no provienen de la curiosidad eclesiástica, ni se gobiernan por los sagrados cánones, sino de la del real Patronato, dimanada de la comisión del Principe, y sujeta a los derechos de aquel, ¡no pudiendo hacer ellos la elección de los curas como lo hacen de los obispos y canónigos] "...lomaron como prudente, y christiano arbitrio supuestos los concursos conformes al Sto. Concilio de Tiento de encargar a los limos, obispos, y cabildos en sede vacantes para que por sí, o sus diputados elijan de los examinados los tres idóneos y los propongan." Archivo del Instituto de Estudios Americanistas (en adelante AIEA) rollo n° 14, doc. n° 3090, en AAC.

[15] Los usos en los casos de concurso (según la Ley 24, titulo 6, libro 1 del Código de Indias) y las de vacancias sin concurso están descriptos en Justo Donoso, Instituciones de Derecho Canónico americano, Paris, Lib. Rosa y Bouret, 1858, Tomo I, Cap. IX: "Los Párrocos..."

exclusivamente por los prelados eclesiásticos sin que interviniese ninguna presentación de parte de ias autoridades que ejercían el patronato. Sin embargo, en la práctica más de una vez los gobernadores intermediaban en favor de algún conocido.[16]

Hasta aquí vimos cuáles eran los pasos que se seguían, en general, para llegar a una parroquia. Vale aclarar que el ejercicio de cura párroco rural durante varios años, podía ser un trampolín hacia un mejor puesto en la ciudad[17], un tiempo de espera hasta llegar a un lugar en el coro catedralicio (cabildo eclesiástico)[18] o por lo menos un *impasse* para acceder a un destino citadino. Tal como lo señala Américo Tonda "resulta trivial advertir que los curatos de la ciudad se estimaban como galardón y anhelo de los sacerdotes que consumían sus años sacrificando comodidades y su propia salud en los medios rurales".[19] Pese a que algunos finalmente ocupaban un lugar en la ciudad, para muchos otros el campo fue el destino final. Pero esto último no siempre era a disgusto ya que a veces los sacerdotes se presentaban a concurso para ocupar la parroquia de donde eran oriundos lo que les permitía seguir manejando de cerca sus negocios.[20] El relevamiento que hemos efectuado de los curas que ocuparon un lugar en el cabildo eclesiástico, nos permite inferir que el porcentaje de sacerdotes que antes de ocupar un lugar en el coro de la catedral fueron curas párrocos rurales es de 31,5%, participación nada despreciable en el total. Veamos ahora cual era la situación de los párrocos frente a la realidad que les tocó.

Formación vs. Realidad

Para comenzar a conocer la situación del clero de la Iglesia de Córdoba trabajaremos sobre tres de los múltiples ejes temáticos que nos brindan las fuentes. El primero es

---

[16] Algunos ejemplos de esto: AAC, Lég 25, t.III; Legajos del Cabildo 110-119 y Leg. 26.

[17] Un ejemplo de esto lo tenemos en el cura párroco de Tercero abajo Dr. Dn. Victorino de Urtibey a quien el obispo Orellana en visita canónica de su curato, en 1809, le prometió un Rectoral de la catedral de Córdoba en reconocimiento de sus 16 años de servicio, "enterado [Orellana] del mérito que tenía [Urtibey] contraído, me prometió acomodarme en uno de los Rectorales vacos de esta cathedral, para que lograse descansar" AAC., Leg. 17, Visita del Curato de Tercero abajo, p. 14 f. Sin embargo, el cura Urtibey fue despojado de su curato por manejos algo turbios y recién pudo reincorporarse en 1814, luego de un juicio.

[18] Del total de presbíteros (38) que ocuparon durante nuestro periodo algún lugar en el coro de la catedral, algunos luego de un tiempo en el campo y a pesar de tener causas iniciadas en su contra, acceden a un lugar en el cabildo de la catedral. En algunos casos ver sus nombres puede explicar el por qué de su llegada pese a las denuncias: Femando Pérez Bulnes, Cosme D. Blanes, Saiustiano de la Barsena, Francisco X. de Mendiolaza, Hipólito Ramallo. Hay otros muchos que sin causas también fueron curas de campaña: Benito Lascano (obispo en 1831 -1836), Juan Antonio Etura, Juan José Espinosa, José Vicente Ramírez de Arellano (obispo entre 1858-1873), Gaspar Martiarena, Pedro Nolasco Caballero, José Gregorio Patiño, José Domingo de Allende.

[19] Américo Tonda, "El obispo Orellana y la revolución", Junta **Provincial de Historia** de **Córdoba,** n° 7, Córdoba, 1981, pp. 272-273.

[20] Como es el caso del Presbítero Salvador Isassa que era teniente de cura del curato de Punilla (en 1814) y debía atender la capilla de Candelaria pero que según denuncias, residía en Santa Savina, sita en dicho curato, desplazándose pocas veces a la Candelaria. En igual condición, pero siendo párroco doctrinero, se encontraba Manuel Ortiz de Ocampo (en 1806) quien residía en su Santa Rosa de Anguinán natal, en el valle de Famatina, La Rioja. AAC, Leg. 17 y 26.

relativo a la *cantidad de clero* de la diócesis. En este sentido trataremos acerca de su número y de la percepción contemporánea de la cantidad. El segundo eje que seleccionamos, relacionado con el anterior, ensaya una explicación sobre las posibles causas de la cantidad de clero y sus consecuencias. Y por último, combinado con estos aspectos, trataremos datos cualitativos que nos ilustrarán no sólo acerca de la conducta del clero, sino también podrían explicar en parte la percepción de su cantidad.

1. "Escasez de clero"

Según nos dejan ver ios documentos, la primera característica de la época que estudiamos es la "suma escasez de clero"[21], situación que parece agravarse a medida que nos internamos en el siglo XIX.

Sabemos que las quejas por la falta de clero son comunes a todas las épocas, sin embargo nos preguntamos ¿esta escasez es real?, ¿qué significa escasez de clero para los cordobeses de principios del XIX?, ¿qué parámetros utilizan para hablar de escasez?, ¿con qué espacios -obispados- se comparan? Seguidamente presentaremos, a modo de primera aproximación, una serie de datos respecto a la Provincia de Córdoba concernientes a la cantidad de clero secular, entendiendo que quedará para trabajos posteriores el mismo tipo de análisis para el resto de las Provincias que conformaban el obispado.

1.a- El número

En 1834 el provisor del obispado, Antonio López Crespo, ante el pedido del gobierno de curas párrocos decía:

> *"No encuentro clérigos ni frailes, porque en San Francisco no hay uno, en. Santo Domingo ninguno, en. la Merced dos el P Ríos y el P. Moyano, ambos indispuestos, en el clero Mxos. ¡barra y Ferros enfermos, ios doctores Savid y Gigena indispuestos solo quedan los clérigos libres, que son los doctores Patiño y García, para los destinos parroquiales..."* [22]

Para saber si esta situación que denuncia López Crespo en 1834, pero que es constante en todo el período elegido, es cierta, contamos con algunos datos en base a ¡os cuales nos permitimos realizar una serie de estimaciones de la relación existente entre la cantidad de población y la cantidad de sacerdotes teniendo en cuenta las limitaciones de las fuentes[23].

---

[21] Así lo expresa el Provisor del obispado Gaspar de Marliarena, el 17 de marzo de 1942. AAC, Lég. 53.

[22] AAC, Leg. 53, Leg. 40, t II.

[23] Para el año de 1795 contamos con el padrón para la ciudad de Córdoba, confeccionado por el secretario del obispo Moscoso, Joseph Tristán. Para los años 1813, 1822 y 1840 contamos con las cifras totales de población discriminadas por curato tal como aparecen en los censos de esos respectivos años. Respecto de los clérigos, hemos localizado en diversos fondos del archivo del arzobispado algunas listas para la Provincia de Córdoba, de los años 1810 y 1829, confeccionadas para diversos fines. Las listas del año 1810 están discriminadas en ciudad y campaña, lo que nos permite trabajar esos datos diferenciados. La dificultad se presenta para el año 1829 ya que la fuente presenta a los individuos seleccionados por

Tabla 1: ***Habitantes y Clero secular*** **en la** ***Ciudad de Córdoba,*** **1795-1813**

Año	N° de habitantes	N° de clérigos seculares
1795	3.718	17
1810*	9.442	52
1813	10.587	

* Estimado por interpolación aritmética (dado que sólo contamos con datos para dos años, el número de grados de libertad en un cálculo de regresión es nulo).
Fuente: Elaboradas a partir de datos obtenidos en AAC. Légs. 1, 20 y 53 y de los citados por AI Ferreyra *Elite dirigente y vida cotidiana en Córdoba, ¡835-¡852,* Córdoba, 1992, p. 23.

Tabla 2: ***Habitantes*** **y** ***Clero secular*** **en la** ***Provincia de Córdoba,*** **1810-1840**

Año	N° de habitantes	N° de clérigos seculares
1810*	66.430	96
1813	72.043	
1822	76.199	
1829*	87.374	59
1840	100.652	

* Estimado a partir de la ecuación ajustada entre año y número de habitantes por regresión lineal (R^2 = 0,96) utilizando Microsoft Excel 2000 (9.0.2812).
Fuente: Idem, tabla 1.

A partir de estos datos podemos decir que en el año 1795 había en la ciudad de Córdoba, un sacerdote cada 232 personas representando así el 0,45% de la población[24]. Aceptando como válida la población calculada para 1810 podemos estimar que ese año había en la ciudad de Córdoba un sacerdote cada 181,6 habitantes (0,55%). Ese mismo año, en el total de la provincia habría un sacerdote cada 692 habitantes lo que equivaldría a suponer que el porcentaje de seculares sobre el total de la población hubiera sido de 0,14%.

Para entender la verdadera dimensión del problema conviene tener en cuenta la realidad de otros espacios en épocas cercanas. En Italia, entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, la proporción de clero por habitante era en algunas ciudades como Bolonia o Turín de un miembro cada 45 a 66 habitantes o sea un 2,2% y un 1,5% de la

calidad o función (párroco, ayudante, suelto, etc.) pero no especifica en el caso de los que denomina "sueltos" los lugares en los que están. Esto sólo permite calcular la relación sobre el total de habitantes para toda la Provincia.

[24] AAC, Leg . 20.

población, respectivamente. En otras como Bérgamo se contaba uno cada 110-115 habitantes (0,9%).[25] En Francia, a mediados del siglo XVII, la relación habría sido de un miembro del clero cada 100 habitantes. Para el período comprendido entre los siglos XVII y XIX el porcentaje estimativo del clero en e] total de la población española, según Vincens Vives, rondaría aproximadamente el 1,5% (un sacerdote cada 66 habitantes).

Para México las cifras varían. Según N. Farris en 1810 el clero (secular y regular) constituía el 0,24% de la población. Ganster sin embargo habla para 1790 de una relación 1,4% (un sacerdote cada 71 habitantes) de la población total variando según la ciudad y la región[26]. Veamos las cifras para el Perú. En 18121a diócesis de Lima contaba con un total de 368.427 habitantes, 660 de entre ellos eran clérigos seculares, o sea que había un sacerdote cada 558,2 personas en toda la diócesis. Si a ese número le sumamos los regulares (1.227) habría un eclesiástico cada 195,2 habitantes. En la diócesis de Arequipa sobre una población de 145.207 habitantes, en 1812 había 326 seculares lo que representa la magra suma de un sacerdote secular cada 445,4 personas. Si a éstos le sumamos los 284 regulares habría un clérigo cada 238 personas, cifra que tampoco es grande.[27] Como podemos ver, la cantidad de clero secular no es enorme. Si tomamos para comparar los datos de Córdoba, ambas diócesis peruanas estaban mal provistas de seculares aunque podría haberse compensado con la presencia de regulares. Sin embargo, es difícil pronunciarse porque no conocemos las cifras discriminadas en ciudad y campaña y por otro lado no podemos precisar cuántos de entre éstos se dedicaban a las tareas pastorales del sacerdocio, como tampoco sabemos cuál era la necesidad de cada diócesis teniendo en cuenta que la población peruana era muy alta y que los regulares eran, por lo general, quienes realizaban las tareas del sacerdocio.

Más cerca, en la ciudad de Buenos Aires, Roberto Di Stefano encuentra para los años 1778 y 1805 los siguientes porcentajes de sacerdotes seculares: 0,22% (uno cada 454,5 habitantes) y 0,33% (un secular cada 303 habitantes), respectivamente.[28] Cuando este autor suma a estos seculares los regulares existentes en la ciudad la proporción asciende a 0,6% para 1778 (un sacerdote cada 155,6 habitantes) y a 0,58% (uno cada 172 personas).

Para la ciudad de Córdoba y calculando la proporción, sólo a base de seculares, en 1810 encontramos una relación de 0,55% (un sacerdote cada 182 personas). Esta se aproxima a la encontrada por Di Stefano para la ciudad de Buenos Aires sumando re-

---

[25] Aunque seguramente no representa una generalidad también vale la pena tener en cuenta que a fines del siglo XVIII (1784) en algunas ciudades europeas la relación sacerdote por habitante era altísima. Así lo confirman los datos para Pisa, de un eclesiástico cada poco más de Irece católicos adultos. Cfr. Gaetano Greco, **La parrocchia a Pisa nell 'etá moderna (secoli** XVII-XVIII), Pisa, Pacini editora, 1984, p. 155.

[26] Datos citados por R. Di Stefano en: "Abundancia de clérigos, escasez de párrocos: las contradicciones del reclutamiento del clero secular en el Río de la Plata (1770-1840)". **Boletín del instituto** "Dr. **Emilio Ravignani"** , n° 16-17, año 1997-1998, pp. 36-39.

[27] Datos lomados de las tablas confeccionadas por Pilar García Jordán, **Iglesia y poder en el perú contemporáneo** 1821-1919, Cusco-Perú, Ed. Centro de Estudios Andinos "Bartolomé de las Casas" , 1988, p. 337.

[28] Ibídem, datos tomados del cuadro presentado en p. 39.

guiares y seculares, y es 1,6 veces mayor que la calculada por dicho autor sófo con seculares. Este resultado sugiere luego que, para la ciudad de Córdoba la *escasez de curas* era menor que para la de Buenos Aires sobre todo si se supone que algunos de los regulares podían cumplir tareas sacerdotales. Sin embargo, no hay que dejar de observar que estos datos son casi tres veces (2,72) inferiores a los citados para otros países. Mientras que en promedio en el resto de los países había un sacerdote cada 66 habitantes (en 1,5% citado) en Córdoba habría uno cada 182, en Buenos Aires uno cada 172.[29]

La menor proporción de sacerdotes en relación a la de otros países se ve incrementada cuando se considera la provincia en su totalidad. Especialmente si se piensa en las grandes extensiones que cubría un curato, la geografía misma del obispado (montañosa), la ausencia de caminos, etcétera. Para 1810 y 1829 (0,14% y 0,07%) estas proporciones son varias veces inferiores a las ya citadas para Buenos Aires y para Italia, Francia, España y México.

Respecto del año 1829, tenemos dos listas, en las que los clérigos aparecen discriminados del siguiente modo: coro (cabildo de la catedral, 12 eclesiásticos), curas (son 25 párrocos existentes en la provincia), "clérigos sueltos" (son 23) y religiosos (figuran 11). De tal suerte podemos calcular la relación cura por habitante -sobre el total de población de la provincia- en un sacerdote secular cada 1.481 habitantes lo que significaría un porcentaje de 0,07%. Estas cifras hay que leerlas teniendo en cuenta que los 12 miembros del cabildo catedralicio no podían cumplir funciones de párroco dada su dignidad. También cabe señalar la particular situación de los llamados "clérigos sueltos" que pasaremos a detallar.

A la falta de clérigos se sumaba el hecho de que un porcentaje de los sacerdotes existentes en el obispado no cumplía funciones propias de su ministerio ya que, con certeza, eran aquellos que se habían consagrado gracias a un patrimonio laico o una capellanía lega y son los que figuran en las listas como clérigos sueltos. En consecuencia, teniendo en cuenta las cifras presentadas más arriba la proporción de "curas sueltos" agrava la carestía de sacerdotes registrada. Aún si a este número le sumamos los once religiosos existentes[30] en la lista de 1829, de los cuales no sabemos su condición eclesiástica -o sea si todos eran sacerdotes- la relación sería de un eclesiástico cada 1.248 habitantes (un 0,08%) lo que parece aún un número insuficiente.[31]

Sobre el tema de los "sueltos" contamos con algunas denuncias de 1826 que señalan abiertamente el problema: *"Los sacerdotes de este lugar* [curato de Tulumba, Pro-

---

[29] Nuestro punto de vista es al menos parcialmente diferente de lo expresado por R, Di Stefano según lo cual Buenos Aires, a principios del siglo XIX tendría "abundancia de clérigos, escasez de pánocos". Si bien la falta de un parámetro objetivo (cuántos sacerdotes son realmente necesarios para atender a los feligreses) impide a nuestro juicio responder taxativamente, pensamos que la baja relación clero/habitantes en comparación a otras regiones es un importante indicio que apoya la idea que el clero era escaso.

[30] Consideramos que el problema de incluir a los religiosos es que al estar censados en sus conventos en realidad no cumplían las tareas sacerdotales, sobre las que se denuncia escasez, aunque podían ser pedidos, eventualmente, para ello.

[31] Cayetano Bruno Cuenta para 1841,9 dominicos, 6 franciscanos y 5 mercedarios. Diez años después sólo los franciscanos triplicaban la cantidad de miembros; Cayetano Bruno, **Historia de la Iglesia Argentina 1500-1880,** Buenos Aires, Ed. Don Bosco, Tomo X, sección "Las familias religiosas".

vincia de Córdoba] *no sirven de ayudantes.* ***El*** *Dr. Echegoyen reside en su casa atendiéndola, los Agüero lo mismo...* "[32] Claramente, los Agüero y los Echegoyen representan a ese sector que se ordena como sacerdote a patrimonio y continúa con el manejo de sus asuntos. Esta situación no parece privativa de Córdoba; ese mismo año, 1826, el provisor del Convento de San Francisco de la ciudad de La Rioja se queja porque el cura rector de la matriz, Manuel Herrera, obliga a sus frailes y a él mismo a hacer las funciones sacerdotales que le corresponden [a Herrera] hecho agravado según dice porque "*en la ciudad hay cinco clérigos fuera del cura, hombres desocupados, y sin las atenciones de un prelado*" [33].

2- *Algunas posibles explicaciones de la escasez de clérigos*

2.a- Pocas ordenaciones

A continuación vamos a presentar el estado de la evolución de las ordenaciones en el periodo que nos interesa, teniendo en cuenta que su número podría ser un indicador más de la falta o no de sacerdotes.

Figura 1

Cantidad de Sacerdotes ordenados en Córdoba (1804-1858)

35
30
25
20
15
10
5
0

1798 1808 1818 1828 1838 1848 1858

Año

Fuente: AAC, Leg. 24. Las consagraciones que fueron efectuadas en un mismo año están agrupadas.

---

[32] AAC, Leg. 40, til. el Dr. José Domingo Echegoyen y un ta! Vicente Agüero figuran como clérigos sueltos en 1829, puede tratarse de ellos. AAC. Leg.í, n° 35.

[33] AAC, Leg. 40, til. En la lista de 1829 para La Rioja, figuran como sueltos: un sacerdote en la ciudad misma y tres en el curato de Anguinán. Tres de ellos también figuran como sueltos en otra lista de principios del siglo XIX. AAC. Leg.l, n° 35.

Como podemos observar en la figura n° 1, las ordenaciones se concentraron en dos* períodos, 1804-1815 y 1829-1835. En ambos hay un año con una importante cantidad de ordenaciones -1804 y 1833, respectivamente- mientras que en el resto de los años el número de ordenaciones permanece estable variando entre una y seis personas ordenadas. Esta situación, como dijimos más arriba a propósito de los concursos, también tendría su explicación con ia existencia o no de obispo en la diócesis. A partir de la información brindada por el legajo que contiene los expedientes de órdenes y por el que guarda las dimisorias sabemos que entre 1804 y 1815 se ordenaron sacerdotes en la diócesis en once momentos distintos.[34] Estas consagraciones fueron realizadas por los obispos Mariano Moscoso (1804) y Rodrigo de Orellana (1809-1818)[35] respectivamente. Entre 1820 y 1858 también se registran once momentos en los que se producen ordenaciones. En 1820 las realizó el obispo titular de Retimo, el chileno Dr. José Ignacio Cienfuegos. En cuanto a los años 1833 a 1836, las ordenaciones fueron realizadas por el Vicario apostólico y Obispo de Comanén, Benito Lascano. En 1833 Benito Lascano ordenó sacerdotes, a pesar de estar "extrañado" en La Rioja por el gobierno de Reynafé. En junio de 1837, de vuelta desde Buenos Aires donde había sido consagrado por monseñor Medrano como Obispo de Comaco *in pártibus infedelium,* ordenó en Córdoba al salteño Dr. José Agustín Molina.[36]

Ahora bien, aunque es cierto que no necesariamente los sacerdotes existentes en un lugar habían sido ordenados por el obispo local,[37] el ínfimo número de cinco dimisorias de órdenes para seculares, que se encuentran registradas en los archivos para el período que tomamos podría hacernos pensar que no fueron muchos los que salieron de la diócesis para consagrarse. Dicho esto cabe hacer algunas salvedades. En un documento de 1823 se solicitó al Provisor dimisorias para consagrarse en otro obispado, pedido que no se encuentra registrado en la lista de dimisorias.[38] Lamentablemente, no podemos decir aún por qué motivos. Sin embargo, vale la pena tener en cuenta la posibilidad de que se

---

[34] En este caso cuando hablamos de ordenaciones nos referiremos sólo a las ordenaciones mayores de presbiteriado o sea de sacerdocio ya que son las que permiten el acceso a una parroquia. Dice el derecho canónico: "se llaman ordenes mayores sagrados; porque confieren la potestad inmediata en orden a los objetos sagrados pertenecientes al sacrificio; y los que les reciben quedan irrevocablemente consagrados al ministerio del altar y obligados a guardar perpetua castidad." Justo Donoso, **Instituciones de derecho Canónico...,** op.cit., Libro segundo, cap. IX, p. 49. Muchas veces lo que pasaba era que los postulantes se trasladaban con dimisorias de otros lugares para recibir una o varias órdenes (menores o mayores). Las Dimisorias son las cartas o permisos que otorga, en general un prelado o el cabildo eclesiástico si la sede está vacante, para que los futuros presbíteros puedan recibir las órdenes sagradas de un obispo extraño.

[35] Rodrigo de Orellana en realidad es elegido obispo en 1805 pero no se hizo cargo de la diócesis hasta 1809 y durante el periodo de su gestión estuvo preso en dos oportunidades (1810-1811 y 1816-1818). En ambos casos el gobierno declaró la sede vacante.

[36] AAC, Legs. 23 t. IV (1801-1811) y 24 bis t.II (1780-1858).

[37] Hemos encontrado muchas ordenaciones a foráneos de la diócesis en los registros consultados.

[38] El pedido es realizado por José V. Ramírez de Arellano al Provisor José G. Vázquez en el año 1823 "...me hallo resuelto a emprender viaje á cualquier Diosesi (sic) donde encuentre alguno de los pocos limos Sres Obispos que han quedado en nuestro continente Americano..." AAC, Leg. 24, t. VI.

otorgasen informalmente o bien que no se registraran debido a la irregular situación política y eclesiástica. Los lapsos de tiempo sin ninguna ordenación quedan evidentemente explicadas por la inestabilidad en que vivía la diócesis.

2.b- Deserción de las parroquias

A nuestro juicio, el problema de la deserción de las parroquias podría contarse entre las causas posibles que habrían incidido en la percepción de "escasez de clero".

Para poder cubrir las necesidades de una parroquia, era recomendado tener coadjutores o tenientes de cura, sinónimos de ayudante. Sin embargo, conseguirlos no siempre fue fácil. Se contaba con un número irregular de ayudantes que eran aquellos que, como dijimos, se ordenaban a ese título, lo que implicaba el compromiso de cumplir con dichas funciones. Pero pese a esto, las quejas por la falta de ellos eran comunes.

De esta manera y si tal fue la situación planteada no es sorprendente que en 1842 el gobierno le pida al Provisor del obispado, Bruno de la Cerda, que *impida* la salida de la provincia de cualquier sacerdote sea este regular o secular por la falta que había de ellos.[39] La falta de sacerdotes sumada a la existencia del grupo de clérigos que llamamos, copiando a las fuentes, "sueltos" que no cumplen funciones sacerdotales motivó una circular de 1842 en la que se convoca a *todo* el clero de la ciudad a participar de la celebración de las fiestas pascuales dada la *"la suma escasez, del clero "* y la necesidad de mostrar una Iglesia que aún estaba allí presente con todas sus partes:

> "Debiendo ser celebrados los SacroSantos y augustos ministerios de la redcmpcion del mundo (...) *Siéndonos muy sensible, que la suma escasez del clero en que ha quedado esta iglesia sea un obstáculo para conseguirlo* (...) Ordenamos y mandamos, que todos los eclesiásticos seculares, estantes, y habitantes en esta ciudad, bajo pena de incurrir *ipsofacto en suspensión in sacris* los sacerdotes, y de otras arbitrarias los que no lo fueren asistan á la bendición y procesión de Palmas el domingo próximo (...)"[40]

Durante las visitas canónicas, siempre se preguntaba a los feligreses si el cura, por sí o por ayudantes, cumplía con sus obligaciones. La denuncia de no tener ayudantes suficientes para la administración de sacramentos y la divulgación de la doctrina cristiana podía poner en aprietos a un párroco, motivo por el cual trataban de cumplir con este requisito, sin dejar de señalar que además esto les aliviaba el trabajo personal.[41] Si bien

---

[39] AAC, Leg. 53 Julio de 1842.

[40] AAC, Leg. 53, el subrayado es nuestro.

[41] En 1809 el cura párroco de Río Tercero Abajo, el dr. Victorino Urtibey, ya citado, fue denunciado "por no tener designados sugetos de notoria piedad e inteligencia para administrar tan sagrado, como necesario sacramento del bautismo a los párvulos en caso urgente". Por esta y otras denuncias, se lo presionó para que renunciase a su parroquia. Un par de años más tarde Urtibey, quien presumiblemente había sido objeto de una confabulación en su contra, lleva el caso a juicio. En las declaraciones de sus feligreses todo dicen: "que sabe y le consta que Urtibey tiene designados sugetos de notoria piedad e inteligencia para administrar..." Urtibey es restablecido en 1814 a su curato. AAC. Leg. 17.

los curas párrocos tenían la facultad de elegir a sus ayudantes, en muchos casos' la escasez de clero los obligaba a pedir a los Provisores el envío de éstos. En 1826 frente a un pedido de esta naturaleza por parte del cura de Tulumba se le contestó que *"se hallaba* [el Provisor] *apurado por el repetido reclamo de los curas por ayudantes, y no hallaba quien sirviese".*[41] A las dificultades para conseguir ayudantes habría que sumarle que, en la época que nos situamos, era usual que los ayudantes de los curas párrocos abandonasen sus obligaciones, por las causas más diversas. En 1809, el cura Alejandro Ramis de Calamuchita comunicaba que había elegido a un regular como su ayudante ya que el que tenía, el padre Chrisman, se había ido del curato sin su licencia. Decía además, a propósito de lo que podría explicar su partida, que en ese partido Chrisman *"se halla mui odiado de todos sus feligreses, y de todos los patronos de iglesias; con quienes hà peleado...* "[43] Pero lo que es más raro, es que tenemos registros de curas propietarios que dejaban la parroquia en manos de un subalterno que sin la posesión de las facultades de éste, sólo podía cubrir las necesidades mínimas de la parroquia.

Un ejemplo notable de esta situación es el expediente que se formó en 1821 contra el cura José Justo Albarracín, por el abandono que hizo de la parroquia matriz de San Luis en el año 1811. El cabildo de la ciudad y el gobernador decidieron tomar cartas en el asunto presentando varias peticiones al Vicario y Provisor de Córdoba:

> "Hace diez años qué el cura de esta ciudad se ausentó de su Iglesia encomendándola a un regular quien parece quedó únicamente encargado de alimentar al cura en Buenos Ayres, donde se retiró; pues él no exerció otros actos que los relativos a la adquisición, debiendo indispensablemente preceder el desembolso a la sagrada ceremonia: fuera de ellos, el templo ha estado desierto en los días más grandes que celebra nuestra religión. Sabían los fíeles que Ja curia no ignoraba el abandono en que los tenía su Pastor y *sufrían en silencio el trabajo de tolerar un Comerciante investido con la inmunidad de Cura "*[44]

---

[42] En otro documento del mismo cura, quien insistía por ayudantes dice "Sepa igualmente que con repetidas insistencias he ocurrido al Sor. Provisor por un ayudante expresándole ser para ese lugar [Totoral] como fue el Sr. Flores y no le he conseguido por falta de sacerdotes" ambos en AAC, Leg. 40, t.IX. En otro documento de 1828 el gobierno dice, a raíz de una vacante en el cabildo, que recomienda otorgarle el lugar al presbítero Pairas por su idoneidad y porque éste no puede seguir sirviendo curatos rurales. La carta dice que elegir a Pairas "es más precaver se hechase mano de algún otro eclesiástico hábil para esta clase de servicios [se refiere a las parroquias rurales], y dejar el estado más expuesto a la privación de eclesiásticos aptos para el servicio de la cura de almas de cuya escasez se resiente ya la Provincia, motivo, que impulsó la incitativa, que el 22 de octubre del año anterior hizo este gobierno al Sor. Provisor, para que proveyese a los curas de ayudantes regulares por defecto de sacerdotes seculares." AAC, Leg. 26.

[43] AAC, Leg. 26.

[44] AAC, Leg. 26,11. "Reclamos contra el cura de San Luis para que vaya a servir su curato. Cura Prov.i. año 1821". El subrayado es nuestro. En un documento de 1826 se citan frases de un texto escrito por Solano Cabrera (el excusador) que revelan los móviles de Albarracín para dejar San Juan pero que además dan cuenta de parte de lo que mencionamos en cuanto al funcionamiento irregular de la Iglesia pos revolucionaria: "...he savido por los mas imparciales e irrecusables testimonios que la separación de mi escusaclo tubo por primer mobil y principio una colocación en el coro de alguna de las catedrales del patronato del supremo gobierno de Buenos Ayres ...a mas de esto el ha dicho a E Isidro verbalmente que hiba con el objeto a Buenos Ayres fundado en el favor e influjo que entonces disfrutaba su pariente y benefactor el Sr. Chiclana..." AAC, Leg. 34, T.IV.

Cuando José S. Ortiz asumió la gobernación, en 1823, le pidió al Provisor del obispado que quitase el fuero a Albarracín y que le otorgase el rectoral, o sea la calidad de páixoco, de San Luis al sustituto Don Francisco Solano Cabrera en regalo al desempeño de su ministerio. Este pedido, además, se sustentaba en el hecho de que la situación política que vivía la provincia impedía "pensar en un residuo [resto] para la quota de sustitución".[45] Suponemos que se refiere al costo que significaba mantener a dos curas en un mismo puesto ya que había que mantener al propietario, Albarracín, y al *excusado*[46] o sustituto. Este dato introduce un elemento curioso porque en realidad propietario y excusador se sustentaban de las mismas rentas parroquiales. Quizás el hecho de haber partido sin permiso explique que esta norma no se cumpliera.

En otro orden, también se dejaban vacantes las parroquias por cuestiones de índole personal. A continuación vamos a presentar un ejemplo referido a esto mismo y que tiene varios puntos interesantes que describen las diversas facetas de la vida y de la problemática del cura párroco. Para 1827 existe una denuncia del cura y vicario propietario de la doctrina de Ischilín, Cosme Blanes, quien decía haber tenido problemas con Mariano Usandivaras, patrono de la capilla del Rosario, por haberle exigido las cuentas de la fábrica[47] y éste no haber querido mostrárselas. Según Blanes por este diferendo Usandivaras puso al pueblo en su contra hasta:

> "...hacerles perder el respecto y amor que me tenían [los fieles], como a su cura, fomentar partidos y discordias en la doctrina, haciéndoles entender que *en revolución el tenia un clxo. pa. poner y quitar curas* (pauta propia de su ignorancia y orgullo)... Con estas bellas doctrinas de un impostor insolente como Usandivaras, ya no es extraño que *el cura fuese blanco de las montoneras del norte*, pues sufrir en ella de los rivales que el había hido comandando, un saqueo total de todos mis vienes, una prisión rigurosa de quince días en diferentes montes, custodiado por cincuenta facinerosos sin más equipaje que una fresada amarilla que me dió un feligrés mió de limosna (..,)"[48]

Estos son los motivos por los que Blanes renunció al curato advirtiendo que no lo hacía a la propiedad sobre él sino al puesto en Ischilín, a la espera de que se sustanciara un nuevo concurso. Pero veamos algunas cosas que tienen que ver con el propio Blanes.

---

[45] Ibfdem.

[46] "Cuando un cura por razones de salud u oíros motivos igualmente atendibles, necesitaba retirarse temporalmente de su beneficio, exponían sus causales al diocesano y le presentaba un sustituto que excusaría su ausencia y que por lo mismo se denominaba cura excusador. El párroco y el substituto convenían en ¡as condiciones de la suplencia, entre las cuales figuraba "La cuota alimentaria" que el excusador pasaría al titular. El Prelado oía al fiscal acerca de las causales invocadas, y el arreglo económico, y sobre esta base daba o negaba el consentimiento". Américo Tonda, "El Obispo Orellana y la revolución", Junta **Provincial de Historia de Córdoba,** n° 7,1981, pp. 254-255, Creemos, por el tono de la discusión acerca del caso de Albarracín, que éste dejó su rectoral sin el debido permiso de su Prelado, pensemos que cuando lo hizo era 1811 y el obispo de Córdoba, Orellana, estaba preso y la situación de la Iglesia bastante confusa.

[47] "La Iglesia y la fábrica son una misma cosa, por cuanto ésta es el órgano representativo de aquella; de esta forma la fábrica es el organizo encargado de la administración autóctona de los bienes de una iglesia" Cír. M.T.G. de Tejeda **Vocabulario básico...,** op. cit., voz "Fábrica".

[48] AAC, Leg. 26 (1827) el subrayado es nuestro.

¿Quién era Cosme Blanes? Era catamarqueño, hijo mayor de una familia humilde y había sido consagrado como presbítero en 1795 a los 23 años de edad[49] a título de capellanía lega que había fundado para él un matrimonio adinerado de Catamarca. El sacerdote ya tenía antecedentes de problemas en Ischilín. En 1818 y 1822 había sido denunciado por el tal Usandivaras a raíz de los problemas que le causaba "sin más motivo que ser el patrón de este templo de la advocación del Rosario". En la misma carta y en una posterior firmada por los vecinos de la localidad se lo acusaba, además, de despotismo y malos tratos con los vecinos y de amancebamiento, hecho puntual del que hablaremos más adelante.[50]

En este pleito, que duró 9 años y que llevó finalmente al alejamiento de Blanes de su beneficio en 1827, nos parece digno de resaltar el método utilizado por Usandivaras para persuadir a Blanes de que debía abandonar el curato: la fuerza de las montoneras. Montoneras que debían estar compuestas por la gente de la zona, muchos de los cuales trabajarían para Usandivaras y el resto de los denunciantes.[51] Blanes parecía no haber bajado los brazos. Dos años después de su alejamiento de Ischilín, constatamos una nueva acusación contra el cura Blanes. Se trata de la denuncia que realizó el dueño de la estancia de Alta Gracia, José Manuel Solares, quien se quejaba porque dicho cura nunca pagaba a la fábrica de su capilla la parte correspondiente de los aranceles que recibía por los servicios que allí realizaba.[52] Pero quizás lo más curioso sea que, luego de todo esto, en 1831 se premia a Blanes con una media ración en el cabildo capitular y que en 1836 don Cosme fuese ya Tesorero[53] del Capítulo catedralicio.

3- La relajación de Las costumbres: ¿causa y consecuencia?

En este último apartado veremos algunas características de la conducta de los clérigos del obispado, que nos permitirán reflexionar acerca de los trazos más comunes y de las anomalías de su conducta. Estos datos nos permitirán, además, repensar el problema de la percepción de la escasez de clero.

---

[49] Se le había excusado del año que le faltaba para ordenarse dada "la suma pobreza de su casa y la carga de 8 hijos vivos, sin tener rincón donde vivir". AAC. Leg. 24, bis.

[50] Las denuncias dan nombre y apellido de la manceba y algunos detalles acerca de su mal proceder como cura. AAC. Leg. 37, T.VI, y Leg. 26.

[51] Al respecto es interesante consultar el trabajo de Ariel de la Fuente "Gauchos", "Montoneros" y "Montoneras" en: **Caudillismos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema,** Buenos Aires, Eudeba, 1998.

[52] Cosme Blanes figura en la "Lista de los individuos del clero secular de toda la Provincia de Córdoba" realizada en 1829 como cura de los Anejos, como se la consideraba a Alta Gracia. AAC, Leg. 1, n° 35. La denuncia figura en AAC, Leg. 42. La vida y la obra de José M. Solares se puede consultar en: V. Rustán, N. Lozada y R. Mazzucco, **José Manuel Solares. El Patriarca de Alta Gracia,** Córdoba, 1981.

[53] Según la erección de la diócesis le correspondía al Tesorero: "...abrir y cerrar la iglesia, hacer tocar las campanas, custodiar todos los utencillos de la iglesia, cuidar las lámparas y las ventanas, velar por el incienso, las luces, el pan y el vino, y las demás cosas necesarias para celebrar, y por las rentas entregadas a la fábrica de la iglesia, según la voluntad del cabildo", en J.M. Arancibia y N. Dellaferrera, **Los sínodos del antiguo Tueumán,** Córdoba, Teología, 1979, p. 275.

Aunque si bien es cierto que las tendencias que encontramos en ios documentos se deben contextualizar ya que el material sobre una cuestión puede ser "engañosamente copioso y puede despistar"[54] las situaciones encontradas para el caso cordobés, teniendo en cuenta los datos que mostramos representan indicadores importantes de la realidad de los clérigos.

El tema de las costumbres del clero se presenta según el período con características diferentes. En un primer momento, entre el principio del siglo y 1840, el material es abundante sobre todo respecto a faltas al celibato. También existe un gran número de denuncias, a lo largo de todo el período elegido, por ebriedad, juego, malos tratos, faltas en la celebración de los sacramentos, incumplimiento de las obligaciones de párroco, etcétera. El final del período que elegimos, la época "federal", estuvo acompañado por un gran aislamiento de la Iglesia respecto a las autoridades romanas o sus representantes en el hemisferio sur de América. La orientación política coadyuvó a este distanciamiento pero no fue directamente responsable de él, como se podría suponer. En gran medida creemos que dicha incomunicación, que no significó necesariamente la desinformación de lo que pasaba en la Iglesia romana, fue propendida por los propios clérigos seculares que se beneficiaban de este hecho. Durante este periodo consolidaron un interesante grado de libertad de acción que habían empezado a practicar con el advenimiento de la revolución de 1810, y que hubiese sido imposible en otros tiempos del obispado. Pero esto es tema de otro trabajo.

Varias son las circulares que intentan encausar a los clérigos obligándolos a que vuelvan a sus funciones y al respeto de las costumbres. Aunque quisiéramos desarrollar la totalidad de temas que hacen a la vida y comportamiento del clero para mostrar su verdadera característica y dimensión, por motivos de espacio sólo mostraremos algunos ejemplos. Tomaremos como primer tema, en esta oportunidad, el amancebamiento y la solicitación, temas presentes en ios primeros años del siglo XIX.

Existen varias denuncias acerca del amancebamiento de curas con parroquianas registradas en diferentes años. Una de las primeras, para el obispado de Córdoba, data de 1809. Ese año, recordemos, el padre Chrisman había abandonado sin licencia el curato de Calamuchita en el que servía de ayudante. En la denuncia que eleva el párroco a la cabecera de la diócesis lo implica "... *"en" amistad ilícita con una y aun dos feligresas, que me han denunciado...* "[55]

En 1814, durante la visita canónica que realiza Orellana al curato de Punilla, fue denunciado el Presbítero Salvador Isassa, encargado de la capilla de la Candelaria. Por este motivo se realiza un interrogatorio a los principales vecinos del lugar y todos ellos dijeron más o menos esto: *"que es publico y notorio en la feligresía que ha tenido en su*

---

[54] Esto mismo es señalado por **W. B.** Taylor, **Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses...,** op.cit., p. 268.

[55] AAC, Leg. 26. Algunos años antes, en 1800, el vicario foráneo de Jujuy (entonces perteneciente al obispado del Tucumán con cabecera en Córdoba) había denunciado un hecho de esta naturaleza. Al parecer un cura de su jurisdicción, mantenía una "mulata blanca" (sic), a la que le habría comprado esclavos y con la que tenía cuatro hijos dos de ellos "su vivo retrato". AAC, Leg. 42,1.1.

casa el referido dr. Isassa; y a criado una niña llamada Theresa Brito, hija de doña, Antonia, que es de estado soltera y que dicha niña se dice ser hija de él".[56]

Sobre el mismo tema, ya habíamos visto que en 1818 en Ischilín, Usandivaras denunció a Blanes del siguiente modo: *"Hace poco tiempo* [decía Usandivaras] *se fue a Córdoba su manceba Doña Mercedes Giadas, que es público y notorio en ese Pueblo, la que ha tenido en su casa tres meses con escándalo de toda esta feligresía".* Unos años después, en 1821, los notables del pueblo escribían de Cosme Blanes "*Sus excesos han llegado al extremo de abandonarse al vicio de la luxuria, haciendo venir de Córdoba a una mujer, que ha sido conocida por manceba suya en todo ese pueblo..."*[57]

En 1819 llegó a Córdoba, desde Mendoza, la denuncia de que el presbítero Hipólito Ramalto no quería volver a la parroquia de Piedra Blanca (San Luis) que ocupaba interinamente, ya que:

> "...habiendo alquilado para su habitación un quarto contiguo a la puerta de calle de ia casa de una señorita soltera que había quedado sola por e! fallecimiento de su madre: ajusto con ella su asistencia de comida y lavado de ropa. Con este motivo comenzó a frecuentar dentro de la casa y concurrir a comer y señar a su mesa con la dicha señorita, hasta que advertido esto por su pariente de ella, fe exorto que mirase el peligro que padecía su crédito consintiendo aquel hombre dentro de su casa principalmente de noche de que resultó que se abstuviese el dr. Ramallo de entrar a señar pero sin dejar de frecuentar a todas horas del día y aún de la noche y salir a paseos y diversiones en su compañía..."[58]

En 1822 también se denuncia al Presbítero Juan Ignacio Becerra por *"la familiaridad, y trato ilícito que tiene públicamente con su esclava con tanto escándalo ya tantos años, y que el mismo lo ha confesado ante el antecesor de VI.... "*[59]

Seguir las denuncias una por una no tiene mucho sentido ya que se repiten; sirvan estos ejemplos, entre los muchos que constan en el archivo, para darnos una idea de lo que pasaba. Pese a la evidencia que encontramos, hay que señalar que no vimos denuncias que sólo hicieran referencia al amancebamiento o trato ilícito, salvo el caso de Ramallo. En general, a raíz de otras cuestiones ligadas con el mal proceder del cura o la falta de responsabilidad respecto a la administración sacerdotal, se agregaba a las denuncias el incumplimiento del celibato.

---

[56] AAC, Leg. 17.

[57] AAC, Leg. 37, t. VI. También según Usandivaras "actualmente se empeña en votar con escándalo a una niña... pues sabe la estimación que mi muger hace de ella por su buena comportación... atropellando mis derechos sin más motivo, que no haber accedido dicha niña a las imprudentes pretensiones de su cura".

[58] AAC, Leg. 37, t.VI.

[59] AAC, Leg. 34, t. IV. Otro caso es el de Fernando Pérez Bulnes, cura de San Luis, denunciado entre otras cosas por trato ilícito con una mujer en 1815 (AAC, Leg. 26).

Respecto ele la solicitación[60] la verdad es que no fue, según los signos documentales hallados, un tema relevante en nuestro período. Muchas son las explicaciones que podrían ensayarse. Quizás la más plausible sea pensar que fue un delito altamente perseguido en Europa postridentina, durante el siglo XVI por el peligro de cisma que significaba la falta al sacramento de la penitencia y durante el siglo XVIII por la decadencia de las formas tradicionales de religiosidad debido a las corrientes de renovación religiosa. Pero desaparecido el Tribunal de la Inquisición que juzgaba este delito, las denuncias parecen haber desaparecido. Dado el período que tomamos y el lugar geográfico supondríamos que no debería haber casos de solicitación. Sin embargo, tenemos constancia de un caso concreto muy tardío de 1836 y de otro cuya primera noticia es de 1811, que sin nombrar la palabra solicitación describe dichas acciones.

En 1811 una tal Pascuala Bargas domiciliada en Puntilla (Los Sarmientos, Valle de Famatina, La Rioja) escribe largas cartas a fray Antonio de Anduza, contándole de su relación con un cura, al que nunca nombra pero que por varias pistas que da en su relato podría ser el párroco del lugar, quien para la época era José Nicolás de Ortiz de Ocampo.[61] El relato tiene varios puntos que nos permiten pensar en una solicitación seguida de una relación estable, forzada según Pascuala, y seguida de presiones en confesión o fuera de ella teniendo en cuenta, como ella lo señalaba, *"la fragilidad de mi sexo y el temor que le tenía por superior".* Así contaba Pascuala lo sucedido, describiendo un claro caso de solicitación, infracción que pocos conocerían y mucho menos las mujeres. En otra parte de la misma carta, dice:

> "...comunico a V.P como me mandaron también que lo denunciase a la Santa Inquisición por quanto me confesaba en tiempo en que estando yo mandada de los confesores a no hablar con el a solas y sin embargo de decírselo yo a el para que (...) no llegase a hablarme no hacia esto y me visitaba y esto mismo a mi se me hacia escrúpulo e iba y me confesaba con el, y el admitía esas confesiones procediendo así hasta que volvía a caer, por esto y por todo lo que he dicho me mandaron (...) también otras con quienes el hizo lo mismo que conmigo pues yo lo se también por su misma boca y no seria yo sola ni la primera a quien a pervertido y esto seria yo capaz de jurarlo (...) y entre muchas con quienes el a procedido así a dos a tenido lo mismo que a mi *con la alcagueteria del confesionario* que el mismo me lo contó (...)"[62]

---

[60] "Bajo la expresión solicitación en confesión... se incluyen las palabras, actos o gestos que, por parte del confesor, tienen como finalidad la provocación, incitación o seducción del penitente, con la condición de que dichas acciones se realicen durante la confesión, inmediatamente antes o después de ella, o bien cuando se finge estar confesando aunque de hecho no sea así." Adelina Sairión Mora, **Sexualidad** y **confesión. La solicitación ante el tribunal del Santo Oficio (siglos** XVI-XIX), Madrid, Alianza Universidad, 1994, p. 11.

[6)] Todas las referencias a las cartas de Pascuala y de Fray Andueza están en AAC. Leg. 41, ti. En una caita señala "...por lo que le he dicho entenderá que tal fue toda mi vida, que quien habrá sido mi párroco para conmigo y puede ver si tengo o no motivos para esconderme..."

[62] Otros párrafos interesantes son: "...el cura ha sido la causa de mi perdición por que en aquel tiempo en que el mismo devia ser el espejo en que yo (siempre confesada y feligresa) me devia mirar, y el modelo de que aprehendiese y acopiare en mi alma todas las virtudes y que devia enseñarme el verdadero camino del cielo, entonces fue cuando me guió el mismo por la calle del infierno y me precipito a mi ultima ruina que como ave incauta (pues de nada tenia experiencia) me deje bencer por que ya con disimulados alagos,

Quizás la última frase que transcribimos sea la más clara respecto a la solicitación.' Por otro lado el consejo de los curas que la habían confesado, indica nuevamente esa pista. Dicho delito sólo era punible por el santo oficio y esto deberían saberlo los clérigos. La palabra era el medio más utilizado en el siglo XIX para solicitar a una mujer, el resto dependía generalmente de la voluntad de la solicitada,[63] por lo tanto es probable que la *alcahuetería del confesionario* hiciera referencia al galanteo del cura confesor como lo veremos en el ejemplo que sigue. No hay que olvidar que para esta época era frecuente que el cura párroco fuese el director espiritual de la solicitada (hija de confesión)[64] y que esta le confiase toda su intimidad.

El ejemplo caratulado como "Causa criminal del clérigo Presbítero Dn. Román Torres, por solicitante"[65] data, curiosamente, del año 1836. En este caso son dos las denuncias de solicitación que se presentan contra Torres. La primera es de Magdalena Galíndez y dice así:

> "...soy niña soltera, hija de familia; ...el año pasado en los días de carnaval en el oratorio de Origuela del Río de Córdoba, en el confesionario confesándome con don Romano Torres, le comunique ciertos pensamientos obscenos con sugestiones camales, que experimentaba[66], a lo que me contexto a hora te quiero más, por que te pareces a mí, pues lo mismo me pasa a mí, y a mi con más razón hoigo tantas cosas en el confesionario, comunicándole igualmente que un sugelo apasionado me había dicho; sino estuviera impedido para casarme contigo, con nadie lo verificaría, sino contigo entonces me replicó; el tal confesor, yo te digo lo mismo que si te hubiera conocido me hubiera casado con vos, digo si hubieras querido, sin decir por esto que me pesa haber tomado el estado, que actualmente tengo (...)"

El documento sigue, no mucho más, en ese tono. Esta clara denuncia de solicitación es muy interesante ya que marca dos cosas. Por un lado que un cierto sector de los

---

ya con falsas promesas, ya con autoridad de superior, ya con amenazas, ya con regalitos, ya en fin con palabritas fingidas introdujo el veneno en mi corazón (asi sin que yo lo sintiese hasta que casi en el profundo caos de desdichas y miserias espirituales él fue quien abrió en mis ojos de la malicia por que entonces me allava, yo en la inocencia de mi corazón y era el tiempo en que recien me alumbraba la luz de la razón (...)" La paite subrayada es la que estaría haciendo referencia a la solicitación. Es interesante constatar que el Concilio de Trento utiliza imágenes semejantes para hablar del cura idea! "pues considerándolos los demás como situados en lugar superior a todas las cosas de este siglo, ponen ios ojos en ellos como en un espejo, de donde tomar ejemplos que imitar..." El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, Madrid, 1918, citado por Sarrión Mora, **Sexualidad** y **confesión...,** op. cit., p. 164.

[63] Cfr. A. Sarrión Mora, **Sexualidad** y **confesión...,** op. cit., p. 108-268.

[64] Respecto de esta relación de director espiritual, en carta a Andueza en varias oportunidades Pascuala le habla en términos de hija de confesión: "...me contemplo abandonada de V.P. en el tiempo en que me es su dirección más necesaria".

[65] Todo el expediente de 1836 está en AAC. Leg, 37, t.VIII.

[66] Cabe aclarar que el Concilio de Trento y San Pablo subrayan que hay que procurar la salvación con temor y temblor. La moral cristiana postridentína está signada por la consideración de la carne como la raíz del mal y de todos los pecados. La confesión de Magdalena Galíndez está dentro de lo que debía ser una confesión y nos renueva la certeza de que Trento había calado hondamente en el Tueumán.

clérigos se ordenaban, a pesar de io que diga Torres, sin tener realmente una vocación marcada por el sacerdocio, por ende sin estar preparados para llevar adelante una vida casta y célibe. Por otro lado, también nos habla del gran problema que significaría para un sacerdote confesor, el tener que escuchar las confesiones de sus penitentes (sobre todo mujeres). Es más, inducirlas a que declarasen sus más secretos deseos o pensamientos en relación a la sexualidad y permanecer incólumes[67].

La segunda mujer que denuncia a Torres es Evarista Vaca, que responde a un interrogatorio del Provisor del obispado. Dice que Torres le dijo *"expresiones alagueñas que no se acuerda por el tiempo, que siguiese lo que el le decía que no era pecado, y que le diese un ósculo, y diciéndole que cómo había de hacer esto y comulgar, le dijo que él teníafacultad para absolverla de todo esto".* Esta declaración nos ofrece nuevamente la oportunidad de hablar de dos temas importantes en los casos de solicitación. Por un lado el tiempo. Generalmente pasaba un cierto tiempo, en algunos casos varios años hasta que la solicitada se animaba a declarar. Lo segundo es que en muchos casos los curas hacían creer a sus fieles que no era pecado acceder a sus requerimientos y que una vez los hechos consumados ellos tenían la facultad de absolverlos. Pero esto no era cierto, luego de la bula de Benedicto XIV de 1741 por la que se prohibió que el confesor absolviese a su cómplice una vez cometido cualquier pecado de lujuria. Si bien esto podía desconocerlo Torres, cosa que dudamos dada su posición, no lo desconocían el provisor y su secretario quienes dictaron una levísima reprimenda sobreseyendo de la causa a Torres por el arrepentimiento que este manifestó, el día 4 de abril de 1837. La sentencia tampoco fue rara, ya que la Inquisición europea había sido, en general, benigna con los solicitantes.

A modo de balance final

Varias cuestiones surgen a nuestra vista a la hora de realizar un primer balance de todo lo estudiado. En primer término, parece bastante plausible que la escasez de clérigos en la diócesis cordobesa haya sido real en el período que nos ocupa. Esta suposición estaría sustentada no sólo en la percepción que los mismos actores tenían de ella (la permanente evocación de la escasez de clero en los documentos), sino también en los datos numéricos con los que contamos. Así, es interesante tener en cuenta que la *escasez de clero* no sólo estaría en relación a la cantidad de sacerdotes disponibles para el servicio de las parroquias de la diócesis, sino también con la percepción de la falta de sacerdotes. Esta impresión podría ser el resultado, como vimos, de la falta de ordenaciones en la diócesis, del abandono de algunos párrocos y ayudantes de sus obligaciones pero

[67] En los manuales de confesores había incluso listas de preguntas que debían hacerse a los penitentes, por ejemplo, a un varón: "¿Y a pecado consigo mismo con la mano derramando simiente con sus vergüenzas? ¿Y quantas han sido cada mes? ¿quantas derramó pensando en doncellas solas? ¿Y quantas en casadas? ¿Y quantas en viudas, solteras o rameras? ¿Y quantas pensando en mujeres que no conocía el estado de ellas?". A una mujer se le realizaban las mismas preguntas que a los hombres ajustándolas a su género. Hay que destacar, como señala Sardón Mora, que los interrogatorios intentaban ajustarse al tipo de penitente al que se dirigían, su grado de iniciación religiosa, cultura, modo de vida, etc. Cfr. A. Sardón Mora, Sexualidad y confesión..., op.cit., p. 45.

también del hecho de que muchos de los clérigos existentes en el obispado no guardaban una conducta acorde a su ministerio.

Por otro lado, respecto a la conducta de los sacerdotes, también es cierto que la primera mitad del siglo XIX fue un período vertiginoso, poco convencional y desordenado. Y a pesar de que los esfuerzos tridentinos por una nueva clase de sacerdotes llegaron a la diócesis de Córdoba, todos hablaban del Concilio y sus decretales en los documentos, creemos que el respeto y la práctica de los cambios propuestos no se vieron siempre reflejados en las conductas del clero.

Por todo lo dicho y teniendo en cuenta la imagen que de Córdoba nos legó Sarmiento entre otros *"En cada cuadra de la sucinta ciudad hay un soberbio convento, un monasterio, o una casa de beatas o de ejercicios. Cada familia tenía entonces un clérigo, un fraile, una monja o un corista; los pobres se contentaban con poder contar entre los suyos un betlemita, un motilón, un sacristán o un monacillo "*[68] sorprende encontrarse con una ciudad y una provincia desprovista de sacerdotes. Sin embargo, y posiblemente, en esta constatación encontraríamos la explicación del resto de nuestras observaciones.

La falta de sacerdotes, tal vez, aclara el hecho de que gran parte de los curas denunciados por no observancia de su condición, fueran premiados con lugares en el cabildo de la catedral o con sillas en los rectorales catedralicios o aún con puestos políticos.[69] La falta enorme de sacerdotes puede haber obligado a los Provisores a elegir para las dignidades capitulares, a presbíteros de historia no muy santa pero de familias prestigiosas y por ende con una cuota de poder político cubierta, que siempre era necesaria en esas circunstancias.[70] Por todo esto no es raro encontrar a parte de los clérigos que estudiamos, desempeñando un rol en el coro de la catedral o en su rectoral y luego o coetáneamente en la Legislatura de la provincia. En este sentido cabe la pregunta de ¿por qué los sacerdotes descuidaban las obligaciones concernientes a su oficio? Nos aventuramos a pensar que acaso no era realmente importante contar con alguna denuncia en su historia, ya que las faltas cometidas no se consideraban ligadas a la calidad de buen clérigo. Pero también creemos que en la formación deficiente de los párrocos y en la insuficiente vocación al celibato podrían estar las respuestas. Tal como lo expresa Taylor para México: "La cura de almas fue un modo de vida y una insignia de dignidad además de una vocación",[71] creemos que "la cura de almas" también en Córdoba era vivida como una profesión.

---

[68] La descripción es de la ciudad en 1825. Domingo E Sarmiento, Facundo, Buenos Aires, Losada, 1997, p. 143.

[69] De los que vimos en este texto: Cosme D. Blanes: media Ración en cabildo eclesiástico en 1831, tesorero en 1836. Hipólito Ramallo: canónigo magistral de 1831 a 1834 y representante de la legislatura provincial entre 1831-1835. Román Torres: párroco rectoral de la catedral entre 1835-1852, y representante de la legislatura provincial entre 1841-1842.

[70] Al respecto es interesante consultar la ponencia de Gabriela A. Caretta y Marcelo D. Marchionni, "Entre la ciudadanía y la feligresía. Una cuestión de poder en Salta a principios del siglo XIX presentada en las VI Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales, mayo de 2000.

[71] W.B. Taylor, **Ministros de lo sagrado,** op. cit., p. 209.

Por último, entre las posibles respuestas a la falta de una contundente sanción social a la conducta de los sacerdotes, cabe pensar, sustentándonos en la hipótesis de Frangois Houtart[72] -quien postula que el status del sacerdote es correlativo al lugar que la religión tiene en una sociedad-que el comportamiento de los sacerdotes cordobeses no tuvo repercusión negativa dentro de la sociedad, ni siquiera una sanción contundente, porque en Córdoba del Tucumán el lugar de la Iglesia católica y de la religión, nunca estuvo en discusión: había sido y seguiría siendo el pilar, el sostén y la cohesionadora del orden social.

[72] Franijois Houtart, "La vocation au sacerdote comme perception colleclive cíe valeurs", **Archives de Sociologíe des Reügions** 16, (1963) p. 4 i.

Desarrollo Económico
Revista de Ciencias Sociales

COMITÉ EDITORIAL: Juan Carlos Torre (Director), Carlos Acuña, Luis Beccaria, Roberto Bouzas, Mario Damill, Juan Carlos Korol, Edith Obschatko, Juan Carlos Portantiero, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción)

ISSN 0046-001X

Vol. 41 — Octubre - diciembre de 2001 — Nº 163

Desarrollo Económico es indizada, con inclusión de resúmenes, en las siguientes publicaciones: *Current Contents* (SSCI, Institute for Scientific Information); *Journal of Economic Literature* (AEA); *Sociological Abstract* (Cambridge Scientific Abstracts); *International Bibliography of the Social Science* (British Library of Political and Economic Science y UNESCO). También en varias otras ediciones impresas y en volúmenes especiales internacionales, así como en diversos índices en versión electrónica.

DESARROLLO ECONOMICO - Revista de Ciencias Sociales es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, $60,00; Países limítrofes, U$S 68; Resto de América, U$S 74; Europa, U$S 76; Asia, Africa y Oceanía, U$S 80. Ejemplar simple: U$S 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Más información en: desarrollo@ides.org.ar, o disponible en el WEB SITE: *www.ides.org.ar*. Pedidos, correspondencia, etcétera, a:

Instituto de Desarrollo Económico y Social
Aráoz 2838 • C1425DGT Buenos Aires • Argentina
Teléfono: 4804-4949 • Fax: (54 11) 4804-5856
Correo electrónico: desarrollo@ides.org.ar

LA CONSTRUCCIÓN DE UN ESPACIO PROFESIONAL AGRONÓMICO: PROGRAMA Y PRÁCTICA DE LOS INGENIEROS AGRÓNOMOS ARGENTINOS, 1890-1910*

Osvaldo Fabián Graciano**

Introducción

Una de las cuestiones que aparece en el centro de las preocupaciones en las recientes investigaciones sobre la historia agraria de Argentina y Brasil en el período 1870-1930, es la vinculación existente entre la modernización de sus economías agrarias y la organización en esos países de la enseñanza agrícola. Entre sus principales conclusiones, esos trabajos han señalado que tanto la implantación de la enseñanza superior de las ciencias agronómicas y veterinarias como la de carácter elemental, destinadas a la formación de profesionales y técnicos y a la divulgación de conocimientos científicos aplicables a la producción, resultó una de las estrategias por las cuales los sectores agrarios dominantes, buscaron asegurar las condiciones técnico-productivas que hicieran viable la organización de sus economías de exportación y su incorporación al mercado mundial, como productoras de materias primas y alimentos. Junto a las funciones económicas de la enseñanza agrícola, esas investigaciones han señalado también aquéllas de carácter ideológico que ella desempeñaría, al constituirse en uno de los instrumentos por los cuales los sectores agrarios dominantes de Argentina y Brasil, promovieron sus intereses económicos, construyeron su propia identidad social como clases dominantes, impusieron su dominación ideológica sobre los otros sectores agrarios (agricultores,

---

* Una versión preliminar de este estudio fue presentada a las *V¡1 Jomadas Interesencias/Departamentos de Historia*, organizadas por la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, en setiembre de 1999. Agradezco las críticas y sugerencias realizadas al trabajo por las doctoras Noemí Girbal-Blacha, Silvia Sigal y la profesora Elida Sonzogni, así como los comentarios anónimos al mismo, los que me permitieron enriquecerlo sustancialmente.

** Centro de Estudios Histórico Rurales, Universidad Nacional de La Plata.

trabajadores rurales) y definieron y difundieron en la sociedad, un conjunto de propuestas sobre el "destino agrario" de sus países.[1]

Inscripta en esos lincamientos temáticos, que revelan las dimensiones sociales de la historia de la enseñanza agrícola en Argentina y Brasil, la presente investigación tiene como objetivo principal reconstruir la acción político-institucional, desplegada por las primeras promociones de ingenieros agrónomos argentinos entre 1890 y 1910, en la construcción tanto de su identidad profesional como en la definición de un programa de acción que contemplara su papel en el desenvolvimiento de la economía agraria argentina. El estudio de este grupo profesional, permite reconstruir tanto las condiciones económicas y político-estatales que condujeron a la valorización en la sociedad argentina de las Ciencias Agronómicas y Veterinarias, como identificar los actores sociales que participaron activamente en el proceso histórico de construcción de lo que puede denominarse un espacio profesional agronómico-veterinario en las universidades nacionales, en los albores del siglo XX.

El período de tiempo delimitado en este trabajo, los años 1890-1910, coincide con el proceso de emergencia de ese campo profesional, que se sitúa entre la fundación de la facultad de Agronomía y Veterinaria de la provincia de Buenos Aires en 1890 (incorporada a la Universidad Nacional de La Plata en 1905) y la integración del instituto Superior de Agronomía y Veterinaria de la Nación, creado en 1904, a la Universidad de Buenos Aires en 1909, fecha esta última hacia la cual se completa la institucionalización de las ciencias agronómicas y veterinarias en Argentina.

El desarrollo de estos institutos de enseñanza agrícola en nuestro país guardó una estrecha relación con la organización en la región pampeana de una economía de exportación de cereales y carnes y su creación fue impulsada por los sectores agrarios pampeanos, liderados por los grandes ganaderos bonaerenses nucleados en la Sociedad Rural Argentina [en adelante SRA], la principal asociación corporativa que representaba sus intereses desde 1866. La organización de la enseñanza agrícola no sólo se orientó a gestionar las transformaciones técnicas del proceso productivo agropecuario a través de la investigación y experimentación agrícolas y la difusión de nuevas técnicas de producción, sino que su desarrollo se vinculó a promover los cuadros técnicos por medio de los

---

[1]Representativos de esta línea de investigación son los trabajos de Noemí Girbal-BIacha 'Tradición y modernización en la agricultura cerealera argentina, 1910-1930. Comportamiento y propuestas de los ingeneiros agrónomos", **Jarbuch fur Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas.** 1992, Vol. 29, pp. 369-395 y "La Granja: Una propuesta alternativa de coyuntura para el agro pampeano, 1916-1930", en **Revue canadienne des études latino-américaines et caraibes,** 1998, vol. 14, n° 28, pp. 71-115. Sobre la enseñanza agrícola superior y elemental, pueden consultarse los trabajos de Osvaldo F. Graciano "Universidad y economía Agroexportadora. El perfil profesional de ios ingenieros agrónomos, 1910-1930", en Noemí Girbal-BIacha **Agro, Universidad** y **Enseñanza. Dos momentos de ia Argentina Rural (1910-1950),** La Plata, UNLP, 1998, pp. 13 a 72; y Tafia Gutiérrez "Proyectos educativos de orientación productiva. La enseñanza agrícola en la provincia de Buenos Aires y la región pampeana, 1880-1930.", **Estudios de Historia Rural IV,** UNLP, **Estudios e Investigaciones** 1996, n° 27, pp. 57-93, Para el caso brasileño, véanse los trabajos de Sonia Regina de Mendonga "Ensino agronómico: Saber, classe dominante e Estado na primera República", en **Cadernos do ICHF,** Rio de Janeiro, Uníversidade Federal Fluminense, 1995, n° 71, pp.l a 19; y "Estado, Violéncia simbólica e Metaforizagao da Cidadania", **Tempo,** Rio de Janeiro, 1996, vol.l, n° 1, pp. 94 a 125, Ha sido Claude Grignon quien ha planteado pioneramente las funciones sociales de la enseñanza agrícola. Véase su artículo "La enseñanza agrícola y la dominación simbólica del campesinado", en Robert Castel, Jacques Donzelot y otros, **Espacios de Poder,** Madrid, La Piqueta, 1981, pp. 53-84.

cuales los grandes ganaderos pampeanos impondrían su dirección político-cultural en la sociedad argentina desde el último cuarto de siglo XIX. De acuerdo a la noción de los intelectuales propuesta por Antonio Gramsci[2], los ingenieros agrónomos formarían parte del grupo de intelectuales que integrarían e] bloque ideológico de los grandes ganaderos pampeanos, organizando los aparatos estatales de gestión productiva, que garantizaran tanto el desenvolvimiento de la agricultura y la ganadería vinculadas a la exportación, como asegurasen la imposición y ejercicio de su dominación de ciase frente a los otros grupos propietarios y también frente a los agricultores.

En efecto, la valorización de la función técnica a desempeñar en la economía por parte de los ingenieros agrónomos, sería impulsada por la SRA. Esta asociación promovió desde la década de 1880 la organización por parte del Estado nacional de un aparato burocrático para la atención del funcionamiento de la economía agropecuaria que se iría concretando con la creación del Ministerio de Agricultura de la Nación en 1898 y de un sistema de enseñanza agrícola elemental y superior, en los cuales los ingenieros agrónomos desenvolverían mayoritariámente su acción profesional, hecho que daría impulso decisivo a la valorización económica y social de su profesión.

Es en ese contexto de implantación de la enseñanza superior agrícola en el país y del desarrollo burocrático estatal orientado a vehiculizar las demandas de los sectores ganaderos pampeanos que se funda en La Plata, en 1906, el Centro Nacional de Ingenieros Agrónomos [en adelante CNIA], la primera asociación profesional que núcleó a los ingenieros agrónomos egresados de los institutos de la provincia de Buenos Aires, el Instituto Agronómico Veterinario de Santa Catalina y la Facultad de Agronomía y Veterinaria de La Plata. Representando los intereses de los agrónomos bonaerenses, el CNIA definió un programa de acción profesional que reivindicaba ante los diferentes poderes públicos y los mismos actores económicos su competencia técnica en la gestión de los problemas de la economía agraria, esto es, en asumir la dirección de la organización y planificación del proceso productivo del agro, al afirmar su autoridad en la resolución de la problemática agraria a partir de la racionalización científica de la agricultura. El programa institucional del CNIA se desplegó como un plan de carácter gremial que buscó lograr de parte del Ministerio de Agricultura, el reconocimiento de las competencias profesionales de los egresados platenses (en la posibilidad de cooptación de sus miembros como técnicos del Estado y de su incorporación al mercado laboral) frente a las promociones de los profesionales egresados del Instituto de Agronomía y Veterinaria de la Capital Federal, dependiente de ese ministerio.

La acción institucional del CNIA, tenía como finalidad lograr el reconocimiento explícito del papel fundamental a desempeñar por los ingenieros agrónomos en el desarrollo de la economía agroexportadora y convertirse, frente al conjunto de los agricultores y ganaderos, en un interlocutor válido del discurso científico hacia el campo; esto es, como agente necesario en la gestión del proceso productivo ante los actores económicos y sus asociaciones. Por esta razón, frente al Estado, el CNIA actuó para lograr un reconocimiento de su capacitación científica (vía la obtención del reconocimiento jurídico de sus competencias) y ser estimados como los agentes fundamentales e indiscutidos en la

---

[2]Antonio Gramsci, **Cuadernos de la cárcel: Los intelectuales** y **la organización de la cultura,** México, Juan Pablos editor, 1975, pp. 11-28.

resolución y gestión de la problemática agraria. Asimismo, esta asociación promovió, al interior de las universidades, el fortalecimiento del status científico de la Agronomía, es decir, el reconocimiento de su condición de saber científico superior, promoción que incluía obtener las medidas institucionales y los recursos técnicos y materiales para desarrollar las competencias específicas de su profesión.

Por otra parte, el programa profesional del CNIA, a la vez que impulsó la valoración social y económica de su profesión, expresaría en gran medida las preocupaciones del Estado por el mejoramiento y racionalización de las actividades productivas agrícolas, preocupaciones que vehiculizaban, en realidad, el interés de los sectores agrarios pampeanos por la viabilidad económica de la región pampeana como productora de cereales y carnes para el mercado mundial. Ello se explicaba precisamente porque la organización y la dirección del CNIA en sus primeros años de acción institucional quedó en manos de los profesionales egresados de los institutos bonaerenses, vinculados orgánicamente a los ganaderos pampeanos de la SRA y que eran también quienes llevaban a cabo la organización de las oficinas del Ministerio de Agricultura.

Gravitó también en la definición del programa de acción profesional del CNIA, la incorporación de estas profesiones a las Universidades nacionales y particularmente la emergencia de un proyecto universitario de cuño positivista, concretado con la fundación de la Universidad Nacional de La Plata [en adelante UNLP] en 1905, a la cual sería incorporada la Facultad de Agronomía y Veterinaria de la provincia de Buenos Aires, hecho que posibilitó al Centro la apelación a fundamentos discursivos universitarios tanto para la definición de su identidad profesional como de su programa de acción frente a los productores rurales. El "discurso de la ciencia" se convirtió en el instrumento utilizado por los ingenieros agrónomos del CNIA, para obtener tanto el reconocimiento de la actuación profesional de sus miembros como la desplegada por su asociación.

La autonomía institucional ganada por estas disciplinas con su incorporación al sistema universitario y la elaboración de un específico programa científico en la formación de estos profesionales revistió de un status científico a estas disciplinas de carácter técnico, originadas por las demandas económicas del desarrollo agropecuario pampeano. Ese proceso de institucionalización universitaria de estas profesiones promovido por los estancieros pampeanos, ocultaba así, con su jerarquización científica, la vinculación que su desarrollo tenía con la modernización económica liderada por ese grupo social. Pero como se comprueba en este trabajo, tanto el perfil profesional de los ingenieros agrónomos egresados de las facultades de Agronomía existentes entre 1890 y 1920, como las propuestas sobre la problemática agraria pampeana elaboradas por el CNIA, y la práctica profesional definida en su seno, resultaron funcionales a los intereses de los sectores ganaderos pampeanos. Su estudio permite seguir el despliegue de una de las formas específicas de la imposición por parte de los sectores ganaderos pampeanos, de su hegemonía en la sociedad argentina de principios del siglo XX.

Estado, Universidad y Ciencias Agronómicas en Argentina, 1881-1910

En un discurso pronunciado en 1920 en la Facultad de Agronomía y Veterinaria de la UNLP, Tomás Amadeo, abogado, ingeniero agrónomo y profesor en esa unidad académica, luego de vincular el desenvolvimiento histórico de las instituciones de enseñan-

za agronómica en el país desde 1883 (fecha de inauguración de los cursos del Instituto Agronómico Veterinario de Santa Catalina, fundado en 1881), con las distintas etapas del'desarrollo agropecuario pampeano, que habían llevado a la creación de una economía agroexportadora de cereales y carnes para el mercado internacional, culminaba su discurso señalando la escasa valoración profesional que los ingenieros agrónomos tenían ante los poderes públicos, los productores rurales (ganaderos y agricultores), así como frente a las otras disciplinas científicas universitarias. Sin embargo, esa descripción del status profesional del que gozaban los egresados de la carrera en 1920, distaba mucho de ser exacta. En realidad, el papel profesional de los ingenieros agrónomos como agentes fundamentales en el desarrollo de las actividades agropecuarias sobre bases científicas era reconocido tanto por importantes sectores de la dirigencia política, particularmente por aquellos a los que Amadeo dirigía su crítica, los poderes públicos y las principales asociaciones de productores rurales. Ese reconocimiento se había logrado en un proceso iniciado hacia 1880 y en el que la participación de esos sectores había sido determinante. Amadeo había intervenido en este debate, ya como presidente del CNIA, profesor universitario y funcionario estatal.[3]

Resulta evidente que la asociación que establecía Amadeo entre el desarrollo agropecuario pampeano y la propia historia de estas instituciones entre 1880 y 1910, no podía disimular el hecho de que la participación de los profesionales egresados de ellas había carecido de importancia suficiente como para influir en la orientación, a nivel organizativo o técnico, del proceso productivo agrario pampeano, el que había quedado en manos de los mismos productores rurales: los agricultores de origen inmigratorio y los ganaderos pampeanos.[4] Su argumento revelaba en realidad, una estrategia institucional que el CNIA iba a implementar desde su creación en 1906: enfatizando la importancia que la profesión tuvo en el desarrollo económico del país, buscaba afirmar su imprescindibilidad para el desenvolvimiento de las actividades agropecuarias.

La realidad de su profesión distaba así de ser la descripta por los ingenieros agrónomos del CNIA. Lo que revela el proceso histórico que llevó a la implantación de instituciones universitarias en ciencias agronómicas y veterinarias entre 1890 y 1910, era que estas venían a ser la respuesta a la creciente demanda de sectores ganaderos y del Estado nacional, de profesionales que gestionaran el desenvolvimiento del proceso productivo agrario, una situación que "valorizó" en la sociedad la función económica de los agrónomos y resultó ser una respuesta específica a los factores económicos (nacionales y del mercado internacional), que condicionaban el desarrollo agropecuario pampeano hacia 1900. La tardía institucionalización de las ciencias agronómicas y veterinarias, en un país cuya economía era dominantemente agropecuaria, no resta importancia al hecho de que su desarrollo fuera visto por los sectores terratenientes pampeanos desde el últi-

---

[3] Después de todo, en 1920, Tomás Amadeo se encontraba inaugurando la primera Facultad de Agronomía de! país, constituida de modo autónomo; y además de desempeñarse como profesor en la Facultad de Agronomía y Veterinaria de la Universidad de Buenos Aires, ocupaba desde 1905 importantes cargos en el Ministerio de Agricultura de la Nación.

[4] Osvaldo Barsky, "La evolución de las políticas agrarias en Argentina" en Marta Bonaudo y A. Pucciareili (comp.), **La problemática agraria. Nuevas aproximaciones 115,** Buenos Aires, CEA1,**1993,** n° 121, p. 55.

mo cuarto del siglo XIX, como uno de los instrumentos por los cuáles estos sectores podían asegurar los cambios económicos y técnicos que hicieran viable la modernización de sus actividades agropecuarias, con el fin de adaptarlas a las condiciones de producción exigidas por e! mercado mundial en expansión. Deben señalarse tanto las gestiones realizadas por los ganaderos bonaerenses (Eduardo Olivera, José Martínez de Hoz, Miguel J. Azcuénaga, Ricardo Newton, José M. Jurado) desde la SRA ante los poderes públicos de esa provincia, con el fin de crear instituciones de enseñanza agronómica y veterinaria, como la expectativa con que la difusión y aplicación de esos saberes técnicos a las nuevas demandas productivas del mercado mundial, eran recibidas por esos mismos sectores, de lo que son un fiel testimonio los *Anales de la Sociedad Rural Argentina?*

Pero si bien será a través del Estado nacional que estos sectores ganaderos logren que se impulse en Argentina el desarrollo de la enseñanza superior de las ciencias agronómicas y veterinarias, su instauración no reflejaría exclusivamente los intereses de los sectores agrarios dominantes. En efecto, la nacionalización de la Facultad de Agronomía y Veterinaria de La Plata en 1902 y la creación del Instiaito Superior de Agronomía y Veterinaria en la Capital Federal dos años más tarde, expresarían con precisión la intención del Estado argentino, de convertirse en un actor interviniente en la regulación y orientación del desarrollo agropecuario pampeano y regional, sin dejar de ser un instrumento cuya dirección se encontraba en manos de los sectores agrarios dominantes y a cuyos intereses ese despliegue era funcional.[6]

Aspectos constitutivos del desarrollo burocrático estatal, las facultades de La Plata y Buenos Aires se convertirían en los dos complejos agronómico-veterinarios creados en el país, con el objetivo de impulsar la investigación y experimentación agrícola y zootécnica y de formar los recursos profesionales que se incorporarían masivamente como cuadros técnicos y políticos del Ministerio de Agricultura de la Nación, creación que concretaba también las demandas de los sectores ganaderos pampeanos. La fundación de estas facultades resultaba un aspecto específico del desarrollo burocrático argentino, es decir, del desarrollo de oficinas estatales destinadas a la formación de élites técnicas que capacitadas en la supervisión del desenvolvimiento de la economía agroexportadora argentina -motor central de la modernización económico-social del

---

[5] Pueden rastrearse los nombres de ganaderos bonaerenses participando en la dirección del Instituto Agronómico Veterinario de Santa Catalina entre 1881 y 1888 (Reynaldo Otero, Carlos Casares, Carlos Guerrero, Santiago Luro, Mariano Benítez, Domingo Frías, José M. Jurado, Emilio Martínez de Hoz, Luis de Chapeaurouge) y un año después, en la fundación de la primera Facultad de Agronomía y Veterinaria del país (Emilio Duportaí, Manuel Langenheim, Juan M. Ortiz de Rozas, Benigno del Carril) en La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, provincia que concentraba a los más importantes estancieros pampeanos. Véase Noemí Girbal-Blacha 'Tradición y modernización en la agricultura cerealera argentina, ...", art. cit., pp. 369-395. Sobre la SRA, Marta E. Valencia, "La Sociedad Rural Argentina. Masa societaria, composición e intereses", **Estudios de Historia Rural II,** n° 11, Serie Estudios /Investigaciones. La Plata, UNLP, 1993.

[6] El desarrollo inicial de estas instituciones se estudia en Josefina Di Filippo, **La enseñanza superior de las ciencias agropecuarias en la República Argentina. De los Precursores al centenario. 1867-1910,** Buenos Aires, Fecic, 1984, pp. 31-50 y 91-121; y Leopoldo Giusti, Daniel Inchausti, Carlos Lizer y Trelles, **La Facultad de Agronomía y Veterinaria. Anotaciones sobre su fundación y desenvolvimiento,** Buenos Aires, UBA, 1952, pp. 13-ss.

país- aseguraran las condiciones técnico-organizativas que hicieran viable su desenvolvimiento y el mantenimiento del *statu quo* social agrario. Se garantizaba así los intereses económicos de los grupos ganaderos pampeanos pero también los de ese mismo Estado, para quien los ingresos fiscales derivados del crecimiento de la economía argentina le permitían concretar su propia expansión burocrática.[7]

Ese desarrollo burocrático del Estado se orientaba fundamentalmente a crear las reparticiones públicas que pudieran atender y gestionar el desenvolvimiento de la agricultura y la ganadería pampeana (vinculada estrechamente al mercado internacional) y, secundariamente, atender las necesidades de las agriculturas regionales del azúcar del noroeste y la vitivinicultura cuyana. En las diversas oficinas de ese aparato estatal en expansión desde fines de los años 1890, se impulsará un programa de contenido cientificista, ejecutado en gran medida por los agrónomos y veterinarios, concentrándose en la investigación y la experimentación agrícola, el control y fiscalización de las actividades agropecuarias a través de sus estaciones agronómicas, oficinas de estadísticas, laboratorios y reparticiones de policía sanitaria, así como a la difusión de los conocimientos científico-técnicos y organizativos de la producción agropecuaria, por medio de establecimientos de enseñanza agrícola y las agronomías regionales.[8]

La puesta en ejercicio por parte del Estado de su poder de gestión burocrática en el agro se concentró en la fiscalización e inspección de la economía agropecuaria: en el relevamiento informativo y estadístico de las condiciones técnico-organizativas en que se desarrollaba la producción cerealera y ganadera en el país y su evolución, en la realización de investigaciones sobre las enfermedades que afectaban a los cereales y los animales, en el estudio de las características topográficas y agronómicas de las tierras fiscales, en el desarrollo de controles sanitarios e higiénicos del ganado destinado a la exportación o su comercialización interna y también del control sanitario de los productos alimenticios de origen animal.[9]

Tarea prioritaria de ese incipiente aparato administrativo estatal sería la reunión de un vasto cuerpo informativo referido al desenvolvimiento de la economía agropecuaria. Entre 1902 y 1904, el Ministerio de Agricultura impulsó una investigación agrícola de alcances nacionales dirigida por ingenieros agrónomos, que realizó un relevamiento de las condiciones productivas y técnicas en que se desarrollaba la agricultura en el país.[10]

---

[7] Sobre el desarrollo burocrático véase Oscar Oszlak, "Notas críticas para una teoría de la burocracia estatal", **Desarrollo Económico** n° 74, vol. 19, julio-setiembre, 1979, pp. 211-250.

[8] El desarrollo agropecuario pampeano dio origen a una estructura económico-social agraria complejizada que requirió el concurso del Estado en su atención. A ello se añadía la importancia que la producción de cereales iba a tener desde principios del siglo XX, no sólo en el conjunto de la producción rural total, sino en el ritmo de desarrollo de las actividades económicas del país y en su comercio de exportación. Este desarrollo puede seguirse en Roberto Cortés Conde, **El Progreso argentino, 1880-1914,** Buenos Aires, Sudamericana, 1979, pp.51-274.

[9] En 1900 se aprobó por el Congreso Nacional una ley de policía sanitaria de los ganados, promovida por el diputado Ezequiel Ramos Mejía, Presidente de la SRA, que otorgaba poderes de control y fiscalización de las actividades productivas y comerciales al Estado nacional.

[10] Véase Carlos Girola, **Investigación agrícola en la República Argentina. Anales del Ministerio de Agricultura,** Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, 1904, tomo **I.** Esta investigación se compuso

Aspecto constitutivo a la vez que función específica de institución del poder estatal en la sociedad, la concentración por parte del Estado argentino en los inicios del siglo XX, de lo que Pierre Bourdieu ha denominado *capital informacional,* resultaba una condición fundamental para el ejercicio de sus funciones en la esfera económica.[11] Esta función sería un aspecto distintivo del despliegue burocrático argentino entre 1900 y 1930 e instrumento decisivo para la ejecución de las funciones (que asumió como principales) de fiscalización y control de la economía agropecuaria y de los programas de divulgación de los saberes agronómicos y veterinarios a los productores.

Este desarrollo burocrático estatal se sitúa entre la creación del Ministerio de Agricultura en 1898 y la crisis político-económica de 1930, atravesando de lleno tanto los gobiernos nacionales conservadores (expresión del poder de los sectores terratenientes pampeanos) como los radicales de Yrigoyen y Alvear (que implicaron el acceso al control del Estado nacional de los sectores medios urbanos). Es así que con relación a la educación, el Estado nacional diseñará en los primeros años del siglo XX el desarrollo en el país de la enseñanza agrícola, que se integraría en diferentes niveles de organización educativa, cada uno de ellos con específicas funciones pedagógicas: las facultades de Agronomía y Veterinaria serían el vértice superior de un sistema que contaría con escuelas de educación agrícola elemental y extensiva (destinada a los mismos agricultores) y de educación especializada, estas últimas orientadas al fomento de cultivos regionales (abocadas a la formación de enólogos o especialistas en la producción del azúcar, de peritos agrónomos y ganaderos).[12]

Convertidas en los ámbitos de reclutamiento del personal técnico requerido por la modernización agrícola del país, se distinguen dos etapas claramente diferenciadas en el desarrollo de los institutos de enseñanza agrícola superior. La primera de ellas, entre los

de 9 volúmenes, referidos a las provincias de Buenos Aires, Santa Fé, Entre Ríos, Misiones, Jujuy, Catamarca, Santiago del Estero y San Luis. Así también, la Dirección de Estadísticas y Economía Rural, realizaría en estos primeros años del siglo XX relevamientos regulares sobre volúmenes de producción cerealera, evolución de las exportaciones de cereales y carnes, de los cambios operados en el régimen de propiedad y tenencia de la tierra (precios de arriendos y ventas de tierras), de los costos salariales y de insumos de las actividades productivas.

[11] Pierre Bourdieu, "Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático", En **Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción,** Barcelona, Anagrama, 1997, pp. 97-107. Entre 1900 y 1914, la sociedad argentina sería puesta en evaluación, ya que el Estado nacional realizaría censos estadísticos y estudios sobre educación, población y recursos económicos, que le permitieran diseñar programas de acción sobre ella. Ejemplos de ellos son el Censo Agropecuario Nacional (1908), el Censo general de Educación (1909) y el Tercer Censo Nacional (1914).

[12] Desde su creación en 1898, el Ministerio de Agricultura comenzó la organización de un modesto sistema educativo agrícola, con la creación o reorganización de escuelas y de estaciones de experimentación agrícolas, organización que se consolidaría a partir de diciembre de 1907, cuando por decreto del Poder Ejecutivo nacional, el ministerio puso en vigencia un plan de carácter integral y alcances nacionales, en el que se especificaban los diferentes niveles de organización de la enseñanza (especializada y práctica, a la vez que orientada por las exigencias de las producciones regionales) y sus objetivos específicos, bajo la dependencia de la División de Enseñanza Agrícola. Por el mismo decreto, se estableció la enseñanza extensiva, la que sería ejercida por un nuevo tipo de funcionario, el agrónomo regional. Ver Ricardo J. Huergo, **Reorganización de la enseñanza agrícola,** Buenos Aires, Ministerio de Agricultura/División de Enseñanza Agrícola, 1908, pp. 7-99 y 149-163; y Tomás Amadeo, **La enseñanza y la experimentación agrícolas en la República Argentina,** Buenos Aires, Ministerio de Agricultura, 1916, n° 16, pp. 5-100.

años 1870-1900, sería la etapa en la que la organización de estos institutos y de los servicios de asistencia veterinaria y agronómica fue impulsada por los ganaderos y los gobiernos de la provincia de Buenos Aires, hecho que se concretó con la creación del Instituto Agronómico Veterinario de Santa Catalina en 1881 y de la Facultad de Agronomía y Veterinaria de La Plata en 1890. La enseñanza brindada en esos institutos provinciales, en cuya organización y dirección intervino activamente la SRA, se destinó esencialmente a los sectores ganaderos pampeanos, lo que tendría como resultado que un número importante de sus egresados se reclutaran entre miembros de familias de estancieros. Serán los miembros de esas promociones de ingenieros agrónomos surgidos del seno de los estancieros bonaerenses quienes definirán el programa de acción profesional del CNIA entre 1906 y 1910.[13]

La segunda etapa del desarrollo de la enseñanza agrícola tiene como actor excluyeme al Estado nacional, que integrará los institutos agrícolas a las universidades nacionales a principios del siglo XX, asumiendo como propia la tarea que había sido impulsada hasta ese momento por la SRA y los gobiernos bonaerenses. En esta nueva etapa, el desarrollo de la enseñanza agrícola sería expresión parcial de la promoción de la enseñanza técnico-científica, que los gobiernos conservadores venían realizando desde finales de la década de 1890. Pero ahora ella se orientaba a captar a los sectores medios en ascenso social, a los que se ofrecían las profesiones de ingeniero agrónomo y médico veterinario (que si bien eran de carácter técnico tenían rango universitario), a través de las que pudieran promoverse socialmente (al convertirse en los cuadros bajos y medios de la burocracia), canalizando de ese modo las presiones sobre las profesiones liberales de estos sectores y reservando los niveles decisionales del sistema gubernativo y administrativo en manos de los sectores dominantes de la élite agraria.[14] En definitiva, el desarrollo de la enseñanza agrícola superior en nuestro país implicaría una de las primeras reformulaciones en la organización de las Universidades argentinas, promovida tanto por razones económicas como políticas (el encauzamiento de los estudiantes hacia profesiones de carácter técnico).[15]

---

[13] Entre los estudiantes provenientes de familias terratenientes que se graduarían como ingenieros agrónomos en el Instituto de Santa Catalina entre 1883 y 1888, se encontraban Adolfo F. Paz, Pedro Pagés y Carlos Terrero. De la facultad de Agronomía platense lo harían Julián Frers, Tomás Amadeo, Emilio Coni. De las primeras promociones de la facultad de Agronomía de Buenos Aires lo harían Miguel Casares, Saturnino Zemborain (h), Carlos G. Frers, Carlos Blaquier, Eduardo F. Pereda y Delio Demaría Massey.

[14] El considerando 3° del decreto del 19 de agosto de 1904, por el cual se fundaba el Instituto de Agronomía y Veterinaria de la Capital Federal, sostenía: *"Que en una ciudad de tan gran masa de población, es indispensable que funcione un instituto superior de agronomía y veterinaria que enseñe a jóvenes que tengan vocación para tan nobles carreras, y que hoy por falta de aquél, se ven obligados a elegir otras profesiones."* Decreto reproducido en **Anales del Instituto Superior de Agronomía** y **Veterinaria de la Nación,** año I, n° 1, mayo de 1906, p. 9. Véase Leopoldo Allub, "Estado y sociedad civil: patrón de emergencia y desarrollo del Estado argentino (1810-1930)", en Waldo Ansaldi y José Luis Moreno (comps.), **Estado** y **sociedad en el pensamiento nacional,** Buenos Aires, Cántaro, 1989, pp. 128-133.

[15] La incorporación en las casas de altos estudios de la enseñanza agronómica y veterinaria, si por un lado modificaba el carácter profesionalista predominante de la Universidad argentina hacia 1900, en la que gravitaban centralmente las carreras de Medicina y Ciencias Jurídicas (concentrando a la vez el porcentaje más alto de la matrícula estudiantil y los mayores recursos del presupuesto universitario), por otro, demostraba el interés de los sectores dominantes en que la enseñanza superior proveyera, junto al

Esa doble función a desempeñar por la Universidad, de formación a la vez de los cuadros políticos y técnicos dei Estado, que llevó a integrar las facultades de Agronomía y Veterinaria a las casas de altos estudios, operaría tanto la valorización de las ciencias agronómicas y veterinarias y la definición en estas instituciones, de proyectos científico-profesionales que impulsaran la vinculación efectiva entre economía agraria y los saberes agronómicos y veterinarios. La creación de un sistema institucionalizado de enseñanza agrícola hizo factible la vinculación permanente de estas disciplinas técnicas y el sistema productivo agrario y permitió también el desarrollo de programas que impulsaran las mejoras productivas que su desenvolvimiento exigía.

En síntesis, la valorización científica y social que significó para las ciencias agronómicas y veterinarias su incorporación al sistema universitario, afirmaría el papel profesional de los ingenieros agrónomos y médicos veterinarios en el sistema productivo agrario (mediante su integración a la administración pública o directamente en su vinculación con los productores rurales), como los agentes calificados en la gestión y dirección de su desenvolvimiento, por su monopolio de saberes científico-técnicos (avalados por su titulación universitaria) y por su carácter de sujetos de la modernización científica de la economía agraria. De ellos dependería la definición de los programas de racionalización económica de las actividades productivas, que debían implementar los agricultores y ganaderos con el asesoramiento de esos mismos profesionales.

El establecimiento de la educación agrícola formal, de un conjunto de institutos con funciones claramente delimitadas y orientados a diferentes tipos de estudiantes (la elemental y práctica a los agricultores y sus hijos, la superior universitaria a los miembros de las clases altas y medias), significó en parte la afirmación de la necesidad de intervención del Estado en las actividades productivas, dentro del cauce de acción que le ofrecía el liberalismo económico decimonónico, dado que la complejidad técnica y organizativa de los procesos productivos puestos en marcha y las condiciones productivas ya no podían quedar en manos de esfuerzos individuales o de asociaciones de productores.[16] Mediante la acción burocrática del Estado o de la desarrollada por las

---

personal gubernativo y administrativo que el sistema político argentino requería, el personal técnico de la burocracia estatal.

[16] Esa había sido la situación dominante en el siglo XIX, ya que detrás de ios importantes cambios productivos e innovaciones técnicas del período 1860-1900, se encontraba la acción de un importante sector de los ganaderos pampeanos y la SRA. Algunos estancieros suplieron la escasez de recursos humanos, técnicamente capacitados para introducir los cambios productivos demandados por el mercado internacional, realizando viajes a Estados Unidos, Australia, Inglaterra o Francia, con el fin de realizar estudios de agronomía (Eduardo Olivera), conocer los adelantos técnicos y los cambios en la organización y explotación ganaderas y las nuevas demandas de los mercados consumidores de carnes. Muchos de estos estancieros inpulsaron personalmente la reorganización de sus explotaciones rurales (Leonardo Pereira, Vicente Casares, Juan Cobo, Juan Fernández) y algunos de ellos (Heribeito Gibson, Ricardo Newton) realizaron comisiones en el extranjero para el gobierno nacional o de la provincia de Buenos Aires, sobre las nuevas demandas productivas del mercado. La importancia que estos estancieros le otorgaron a los saberes agronómicos y veterinarios la brinda Pedro Pagés, presidente de la SRA entre 1922 y 1926 y egresado en 1887 dei Instituto de Santa Catalina como ingeniero agrónomo, en su libro **Primeras Bases Científicas** y **Técnicas del Progreso Agropecuario del país,** Buenos Aires, 1937, pp. 11-90. Recientes trabajos afirman la existencia entre ios ganaderos bonaerenses de una vanguardia empresarial que impulsaba los cambios técnicos y organizativos de la producción pecuaria requeridos por el mercado internacional de carnes.

agremiaciones profesionales de agrónomos y veterinarios, la racionalización productiva del agro argentino se expresará en la elaboración de programas y propuestas por parte de los profesionales surgidos de esas facultades y por esas mismas instituciones. La burocracia estatal que así se constituía tenía como función principal la de reemplazar los esfuerzos de los propios actores productivos por la acción del Estado a través de los agrónomos y los veterinarios surgidos de la enseñanza superior.

La organización de las facultades de Agronomía y Veterinaria, además de significar la implantación universitaria de estas disciplinas técnicas, tendría profundas consecuencias en relación al desenvolvimiento institucional de las mismas, pues permitiría que se crearan las instancias de selección y consagración académicas de sus profesiones, la instauración de un conjunto de prácticas profesionales, y abriría la posibilidad de definir por parte de estos profesionales, proyectos que en relación a esas instituciones obtendrían su legitimidad científica. A su vez, el Consejo Superior de la Universidad de Buenos Aires crearía por una ordenanza de octubre de 1909, la Academia Nacional de Agronomía y Veterinaria, con el objetivo de promover -a la vez que prestigiar científica e institucionalmente- las investigaciones realizadas en la facultad de Agronomía y Veterinaria porteña.[17] Por último, desde principios de siglo se desarrollarían las primeras asociaciones de veterinarios y agrónomos, como la Sociedad de Medicina Veterinaria (creada en 1897) y el CNIA aquí estudiado, las que desplegarían una acción tendiente a promover los intereses profesionales de sus carreras frente a los poderes públicos y los actores económicos.

Es en ese contexto histórico de desarrollo burocrático estatal e institucionalización de las ciencias agronómicas y veterinarias en el país y como constitutivo del mismo, que adquiere inteligibilidad tanto la acción institucional del CNIA, como el programa de acción y la práctica profesional definidos para los ingenieros agrónomos por esta asociación, en sus primeros años de desenvolvimiento.[18] Este programa se concentraría en

---

Véase Guillermo Colombo, "El proceso de mestización del ganado vacuno y la actividad de cabaña en la provincia de Buenos Aires (1860-1914)", en María M. Bjerg y Andrea Reguera (comps.), **Problemas de la Historia agraria. Nuevos debates y perspectivas de investigación,** Tandil, IEHS, 1995, pp. 235-266; y Carmen Sesto, "El refinamiento del vacuno y la vanguardia terrateniente bonaerense, 1856-1900", **Anuario IEHS,** n° 14, Tandil, 1999, pp. 405-433.

[17] Leopoldo Giusti, Daniel Inchausti y Carlos Lizer y Trelles, **La facultad de Agronomía y Veterinaria...,** ob. cil., p. 66. Entre 1902 y 1910 se crearían publicaciones científicas como el *Boletín de Agricultura y Ganadería* del Ministerio de Agricultura (1902), los *Anales del instituto Superior de Agronomía y Veterinaria de la Nación* (1906) y la *Revista de la Facultad de Agronomía* y *Veterinaria de La Plata* (editada desde 1895). A estas se sumarían las revistas de los centros de estudiantes de Agronomía y Veterinaria de Buenos Aires y La Plata, publicadas desde 1908 y 1909, respectivamente, y desde las que se canalizó parte de la producción científica de esas facultades. Se fundarían también otros órganos de difusión de las propuestas de los agrónomos para el agro, promovidas directamente por estos profesionales, como el *Boletín del Centro de Ingenieros Agrónomos* (1907) y la revista *Agronomía* (1908), ambas publicadas por el CNIA.

[18] Para organizar las facultades de Agronomía y Veterinaria, los gobiernos nacionales y los de la provincia de Buenos Aires, habían contratado planteles de ingenieros agrónomos y médicos veterinarios en Bélgica, Francia e Italia, quienes tendrían una extensa actuación en esas instituciones y en el Ministerio de Agricultura. La presencia en esos ámbitos de los profesionales extranjeros, sería vista como una competencia por el CNIA.

afirmar la competencia de la ingeniería agronómica en dos niveles: uno técnico-económico (gestión de los problemas económicos) y otro organizativo-institucionaí (creación de los servicios estatales para la planificación del desarrollo productivo del agro), competencias que desempeñarían ya en la función pública, la Universidad o directamente en su vinculación profesional con los productores rurales y sus asociaciones.

El Centro Nacional de Ingenieros Agrónomos, 1906-1910

El 28 de julio de 1906 se creó en la ciudad de La Plata el Centro Nacional de Ingenieros Agrónomos, a raíz de la asociación de los primeros ingenieros agrónomos formados en las también primeras instituciones de enseñanza superior de las ciencias agronómicas del país, el Instituto de Agronomía y Veterinaria de Santa Catalina y la Facultad de Agronomía y Veterinaria de la Provincia de Buenos Aires. Del grupo inicial de fundadores y adherentes del Centro, se formarían sus primeras comisiones directivas, que serían las que definirían el programa de acción de la nueva asociación y llevarían adelante la organización y dirección del CNIA, entre esa fecha y 1910.

La iniciativa de creación del Centro provino de un grupo de profesores de la Facultad de Agronomía platense, integrado sólo por siete profesionales que en su totalidad ejercían la docencia en la carrera de Ingeniería Agronómica y conformaban su Consejo Académico. Su primera comisión directiva se conformó con ocho (de un total de once integrantes) profesores de esta facultad (Enrique Nelson, Juan Puig y Nattino, Conrado M. Uzal, Francisco Encalada, Antonio Gil, Pedro Díaz Pumará, Roberto Martínez y Antonio Lanteri Cravetti), graduados en la facultad provincial, a excepción de Antonio Gil, quien lo había hecho en el Instituto de Santa Catalina.[19]

La fundación del Centro se originó entre los años 1904-1906, años que presentaron las condiciones para la organización de una asociación que representara sus intereses profesionales y permitiera la asociación de estos profesionales. La primera de ellas era la existencia de un grupo de ingenieros agrónomos lo suficientemente numeroso y que a la vez hubiera "tomado conciencia" de sus intereses profesionales y de la necesidad de su promoción en el mercado laboral. Ese grupo existía en el seno de la facultad provincial y sería el que impulsaría la asociación gremial de los ingenieros agrónomos. Asimismo, la creación en 1904 del Instituto Superior de Agronomía y Veterinaria en la Capital Federal y el reclutamiento de su plantel docente con agrónomos y veterinarios europeos (proyecto promovido por el Ministro de Agricultura Wenceslao Escalante), fue otra de las razones que impulsó a este grupo de ingenieros agrónomos platenses a la organiza-

[19]Adhirieron a la fundación del CNIA otros 16 agrónomos. De los que presidieron la Comisión Directiva (con el cargo de presidente) entre 1906-1914, todos ejercían la docencia en la Facultad de Agronomía y Veterinaria nacionalizada y ocupaban cargos en su Consejo Académico. El primero de ellos, Enrique Nelson (quien presidió el Centro entre 1906-í907) había sido vicedecano de la facultad provincial en 1895 y se desempeñaba como profesor cuando esta institución fue incorporada a la UNLP. Los siguientes presidentes (Juan Puig y Nattino 1907-1908, Sebastián Godoy 1908-1910 y Tomás Amadeo 1912-1914), ejercían también cargos docentes en ella. La excepción la constituyó el ingeniero agrónomo y ganadero Pedro T. Pagés, que presidió el Centro entre 1910 y 1912 y quien, luego de egresar del Instituto de Santa Catalina, se había dedicado preferentemente a la administración de explotaciones ganaderas. Su acción fue muy influyente en la SRA y en la Legislatura bonaerense, en la que fue diputado entre 1909 y 1912.

ción del CNIA. La fundación del nuevo instituto de enseñanza era "sentido" tanto por los egresados como por los académicos de la Facultad de Agronomía y Veterinaria provincial de La Plata como una competencia, ya que la nueva institución, dependiente del Ministerio de Agricultura, amenazaba con ser el ámbito de reclutamiento por parte de esa repartición estatal de su personal técnico y profesional, sustituyendo de ese modo a la facultad plateóse en la formación de cuadros técnicos para el Estado, esto es, como institución de promoción de profesionales en ciencias agronómicas y veterinarias.[20]

Surgido el CNIA como institución litigante frente al Ministerio de Agricultura, su acción institucional buscó imponer, a través del reconocimiento por parte del Estado de sus competencias técnicas, a los ingenieros agrónomos extranjeros y a los del Instituto porteño, el programa y los intereses profesionales de los agrónomos platenses. En su Acta Fundacional se establecieron como objetivos esenciales que debía desarrollar la institución, la de promover la asociación de los ingenieros agrónomos, sostener los derechos e intereses de los integrantes de la misma y fundamentalmente, obtener del Estado el reconocimiento jurídico de las competencias de la profesión: así, se sostenía en su artículo 3° inciso b: "*Proyectar* y *recabar de los poderes públicos nacionales y provinciales la reglamentación de la carrera.*"[21]

La reglamentación de la carrera en el país y en las provincias fue así una de las acciones que las sucesivas comisiones directivas del Centro impulsaron en sus primeros años, buscando la promulgación de una ley específica que reglamentara la profesión de los ingenieros agrónomos.[22] El artículo 5° del proyecto merece especial atención, ya que por él solo se debía reconocer validez para el ejercicio de la profesión en el país a los títulos otorgados en *"...la República Argentina o revalidados en la Facultad Nacional de Agronomía* [de La Plata]". La creación del CNIA poseía un significado tanto gremial como político: al calificarse de "nacional", los profesionales platenses -asumiendo como el ámbito de su competencia profesional la agricultura de todo el país-pretendían erigirse a un tiempo en la única representación de los ingenieros agrónomos del mismo y de aquellos formados en los institutos nacionales, frente a los profesionales extranjeros.

En la configuración de su identidad institucional, el Centro adoptó una denominación, redactó sus estatutos y reglamentos, consagró una fecha de creación de su asociación con un "Acta de Fundación", adoptó un lema que resumía su tarea en el ámbito productivo, diseñó medallas identificatorias para sus socios y un emblema representad-

---

[20]Los agrónomos formados en La Plata reaccionaron publicando en setiembre de 1904 la **Revista de Agronomía** y **Veterinaria,** que se convirtió en la tribuna de critica del_proyecto de Escalante y de defensa de la facultad provincial. Ver **Revista de Agronomía** y **Veternaria. Organo de propaganda** y **defensa.** n° 1, año 1, setiembre, 1904.

[21] "Acta de Fundación del Centro", año 1906, 28 de julio. Publicada en **ingeniería Agronómica,** revista del Centro Argentino de Ingenieros Agrónomos, n°4, año XIV, julio-agosto, 1956, p. 3.

[22] Con este proyecto el Centro definía no sólo un área de competencias profesionales específicas para la cañera, sino su intervención en otras actividades en las cuales coexistía con otros profesionales, como los ingenieros y agrimensores. Según los fundamentos del proyecto, la participación de los ingenieros agrónomos, formados en los conocimientos científicos, aseguraba la legalidad de las gestiones y garantizaba al Estado el correcto desenvolvimiento de las actuaciones, evitando por ejemplo, las tasaciones encubiertas que perjudicaban ai fisco. **Boletín del Centro Nacional de Ingenieros Agrónomos,** n° 1, año 1, febrero de 1907, pp. 1-4.

vo de su vinculación con las fuerzas de la producción agropecuaria. Este conjunto de símbolos, siglas y lema, sirvió para identificar al CNIA en su presentación ante los poderes públicos, los productores y la sociedad toda.[23]

Con el objetivo de lograr el reconocimiento de los ingenieros agrónomos como agentes legítimos para discutir los problemas de la economía agraria de la región pampeana, el CNIA definió una serie de estrategias para su acción institucional, para su aceptación profesional y científica por parte de los productores rurales, el Estado y, dentro del sistema universitario, lograr su reconocimiento científico frente a los representantes de las otras disciplinas, principalmente de las ciencias naturales y médicas. Los integrantes del Centro comprendieron que para el reconocimiento social de su profesión, no podían apelar a su participación en el desarrollo agrario argentino, porque precisamente habían estado ausentes del mismo. Debían partir para lograrlo, desde su propio presente y ese esfuerzo era de todos los ingenieros agrónomos. La acción colectiva era el medio de lograr ese reconocimiento por parte de la sociedad: *"Agrupémonos los que estamos y llamemos a nuestras filas a los dispersos [...] para que la mancomunidad de intereses sume los esfuerzos de todos y con ellos logremos que se nos considere algo más que como sembradores de papas y ocupemos en el conciente social el lugar que nos corresponde por nuestras aptitudes... "*[24]

El objetivo del CNIA, de lograr instalaren la sociedad la importancia de la Ingeniería Agronómica para el desarrollo de la economía agropecuaria, se canalizaría a través de la prensa periódica, las revistas editadas por los mismos agrónomos, la conferencia, los folletines de divulgación y las notas epistolares dirigidas a los poderes públicos, instituciones universitarias, compañías ferroviarias, asociaciones de comercio y de productores.[25]

En estos primeros años, el Centro nombró dos comisiones de ingenieros agrónomos que debían gestionar el tratamiento del proyecto de ley citado tanto en la Legislatura de la provincia de Buenos Aires como en el Congreso de la Nación y reclamó ante el Estado la integración de sus miembros en las diferentes oficinas públicas, principalmente en la División de Enseñanza Agrícola del Ministerio de Agricultura[26] Con un tono de

---

[23] Para dotar a su agremiación de prestigio científico y afirmar simbólicamente la vinculación entre ciencia y economía que representaba la Ingeniería Agronómica, el CNIA nombró socios honorarios al geólogo y paleontólogo Florentino Ameghino y al estanciero Eduardo Olivera, uno de los fundadores de la SRA y quien había egresado como ingeniero agrónomo del Instituto Agrícola de Grignon (Francia). Esas designaciones recayeron también en hombres de Estado, como el ex gobernador de Buenos Aires Dardo Rocha y su ministro de Hacienda Mariano Demaría y que si significaban un reconocimiento para quienes habían impulsado la implantación de las carreras de agronomía y veterinaria en el país, expresaban muy bien la vinculación.entre desarrollo institucionalizado de estas disciplinas y el poder político, que lo había hecho posible.

[24] Así lo sostenía uno de los fundadores y primer secretario del Centro, Conrado Martín Uzal en "Un año de vida", **Boletín del Centro Nacional de Ingenieros Agrónomos, n° 6,** año **1**, julio de **1907, p. 45.**

[25] Conrado Martín Uzal lo había explicitado como estrategia del CNIA: *"Es necesario que todos y cada uno por medio de ¡a conferencia, la prensa y todos los medios lícitos hagamos conocer en qué consiste nuestra carrera y cuál es nuestra misión en este país de tan grandiosos recursos naturales."* Idem, p. 43.

[26] En el artículo "La reglamentación de la can'era", se sostenía: *"La labor del comité bonaerense* [por el comité de Capital Federal] *será ruda* y *no exenta de lucha en virtud de los intereses encontrados de los*

demanda, las diversas comisiones directivas del Centro iban a gestionar ante el Ministerio y otras reparticiones públicas, la incorporación de sus socios como técnicos en el Estado. Así, por ejemplo, en las notas que envió al Ministro de Agricultura Pedro Ezcurra, el 8 de febrero de 1908, se cuestionaba que en la integración de una comisión destinada a planificar la enseñanza agrícola, sólo hubiese un ingeniero agrónomo.[27] También realizó gestiones ante el Ministerio para que en los cargos directivos y docentes de las escuelas agrícolas y estaciones experimentales, se nombraran ingenieros agrónomos (únicos a su criterio capacitados para organizar y dirigir eficientemente esas instituciones) y también obtuvo de la dirección del censo agropecuario (a realizarse en 1908), la inclusión de estos profesionales en los reievamientos estadísticos.[28]

Un factor fundamental que permitiría la valorización social de las ciencias agronómicas en la Argentina lo constituyó la integración de la Facultad de Agronomía y Veterinaria bonaerense en la UNLP desde 1905. El nuevo proyecto universitario que impulsaba el ministro de Justicia e Instrucción Pública, Joaquín V. González, en esa casa de estudios, que él presidiría entre 1906 y 1918, propugnaba una profunda renovación de la enseñanza científica en la universidad argentina, con el desarrollo en ella de las ciencias naturales y físicas y de aquéllas carreras que, como Ingeniería Agronómica y Medicina Veterinaria, se hallaban vinculadas con el sistema económico, lo que posibilitó la conquista de un status científico-universitario a estas profesiones. La nueva Universidad, que en su pían pedagógico y científico se inspiraba en el modelo educativo ofrecido por los centros universitarios de Inglaterra y Estados Unidos y fundamentado en el positivismo finisecular, se caracterizaba así por su énfasis en el desarrollo de disciplinas de investigación y experimentación científica y de profesiones vinculadas al sistema productivo.[29]

El reconocimiento de la condición de ciencias a la Agronomía y la Veterinaria, se encontraba inscripto en los objetivos del proyecto científico desplegado en la UNLP

---

demás gremios de tasadores, agrimensores, etc., que hoy ejercen la misión del ingeniero agrónomo con los resultados de todos conocidos." En **Boletín del Centro Nacional de Ingenieros Agrónomos,** n° 4 y 5, año 1, mayo y junio de 1907, p. 30.

[27] La carta era firmada por Juan Puig y Nattino (presidente del Centro), Adolfo Sliulze y Sebastián Godoy y reproducida en **Boletín del Centro Nacional de Ingenieros Agrónomos,** n° 1 y 2, año II, enero-febrero, 1908, pp. 16-18.

[28] En un artículo titulado "¿Para qué sirven los agrónomos?", el Centro cuestionaba la decisión del intendente de la ciudad de Corrientes, que había encomendado a un médico el estudio en Europa de enfermedades que afectaban a las plantaciones de naranjas en la región. En el artículo se preguntaba *"¿Ignoran por ventura que existen en su país una carrera de Ingeniero Agrónomo con numerosos diplomados argentinos, a quienes corresponde por derecho el estudio de las enfermedades de los vegetales?",* **Boletín del Centro Nacional de Ingenieros Agrónomos,** n° 3, año II, mayo de 1908, p. 39.

[29] La nueva casa de estudios debía ser el ámbito de formación de una élite de profesionales, científicos, técnicos y docentes que pudieran dar cuenta de la problemática económica, social, política y cultural que Ja modernización del país había generado. Joaquín V. González, "Mensaje del Poder Ejecutivo nacional ai Honorable Congreso sobre el establecimiento en la ciudad de La Plata de una Universidad nacional", 15 de agosto de 1905 y "Memoria enviada al gobernador, Marcelino ligarte". Documentos reproducidos en Julio Castiñeiras. Historia de la Universidad de La Plata, La Plata, UNLP, 1938, tomo I, Segunda parte, pp. 203-213 y 105-175, respectivamente.

desde 1905, proyecto que situaba de modo privilegiado el desarrollo de estas disciplinas y buscaba formar en su seno una élite de agrónomos y veterinarios que, integrados en el Estado o directamente en la esfera productiva, fueran capaces de gestionar el desarrollo y racionalización, tanto técnica como organizativa, de las actividades económicas de la agricultura pampeana y pudieran dar respuesta a los obstáculos que ese desenvolvimiento económico generaba.[30] La facultad de Agronomía y Veterinaria iba a ocupar, en ese nuevo plan, un lugar de prioridad institucional. González les atribuía a los agrónomos una función directiva en la economía argentina y esas palabras se tradujeron en política universitaria: entre 1906 y 1920 la facultad de Agronomía y Veterinaria iba a ocupar en la asignación de recursos del presupuesto universitario, el primer lugar, sólo superado en la década de 1920 por la Facultad de Ciencias Físico-matemáticas.

La importancia del desarrollo de los estudios agronómicos en la Universidad y su gravitación en el desarrollo de la economía argentina fue expresado por González, en un homenaje organizado por el Centro a los fundadores del Instituto de Santa Catalina en 1907, al sostener que *"...la introducción de estas enseñanzas prácticas y su creciente desarrollo científico, entre los ramos consagrados como exclusivos de toda cultura superior, contribuirá a mejorar en todo sentido las condiciones en que viven y crecen y se agigantan cada día las industrias constitutivas de la primordial riqueza de la República y de su fuerza económica, sostén material indispensable de la personalidad internacional:"*[31]

La acción del Centro en la UNLP, se vio facilitada por un lado, por la pertenencia mayoritaria de sus integrantes al claustro de profesores de la Facultad de Agronomía y Veterinaria platense y sería en la representación de esa doble condición de profesores e integrantes del Centro, que sus socios actuarían ante las autoridades universitarias. Por otro lado, el reconocimiento institucional de la gravitación de estas profesiones en el desarrollo agropecuario pampeano otorgado en esa Universidad, orientó la acción del Centro en dirección a afirmar en ella el estatus científico de los saberes sobre la agricultura y la ganadería y a que ello se manifestase en los honorarios por su tarea al frente de la cátedra. Así por ejemplo, esta asociación gestionaría aspectos que iban desde el mejoramiento salarial de los profesores de la carrera de Agronomía y su equiparación con los docentes de otras (como por ejemplo los de Ciencias Jurídicas, cuyas remuneraciones eran en 1906 las más altas del cuerpo docente), hasta el otorgamiento del título de doctor en Ciencias Agrarias a los profesionales egresados entre 1887 y 1910.[32] Asimismo, fren-

---

[30] Osvaldo Fabián Graciano, "Universidad y Economía Agroexportadora: El perfil profesional de los ingenieros agrónomos, 1910-1930", ob. cit., pp. 13-72.

[31] Homenaje organizado por el Centro a Mariano Demaría y Dardo Rocha, en Santa Catalina, el 11 de noviembre de 1907. Reproducido en **Boletín del Centro Nacional de Ingenieros Agrónomos,** n° 11, año I, diciembre 1907, p. 118.

[32] Si bien no obtendrían el título reclamado, el CNIA reconocería como una gran conquista para su profesión la validación nacional (por la ley 4.699 promulgada por las gestiones de Joaquín V, González en su carácter de senador) de sus títulos, al casi centenar de profesionales egresados de la Facultad platense en su época provincial y de aquéllos que lo habían hecho del Instituto de Santa Catalina entre 1887 y 1888. Esta medida, que otorgaba validez nacional al ejercicio laboral de la profesión a estos agrónomos, era adoptada por las autoridades nacionales para afirmar la valorización científica de la Ingeniería Agronómica.

te a las autoridades y el cuerpo docente del Instituto de Agronomía y Veterinaria de Capital Federal (formado en gran medida por profesionales extranjeros), la acción del Centro adquirió un carácter esencialmente gremial, ya que se orientó a obtener su reconocimiento como la única asociación profesional de los ingenieros agrónomos del país y a cooptar a los egresados como sus socios. Las mismas autoridades del Instituto porteño consintieron explícitamente la pretensión del CNIA de convertirse en la única representación de los intereses profesionales de los ingenieros agrónomos.[33]

Por otra parte, el discurso del Centro puso énfasis en la función de los ingenieros agrónomos como agentes esenciales en la racionalización de la producción agropecuaria y en la resolución de sus problemas. *"Mejoremos la producción* y *engrandeceremos la Patria"* iba a ser el lema que adoptó el Centro como objetivo principal de su labor profesional, tanto en su accionar como agentes del Estado como en su colaboración directa con los productores rurales. En este sentido, entre las estrategias de actuación institucional del Centro se encontraba la vinculación con empresas y asociaciones de productores. En 1907 el Centro celebró un contrato con la "Compañía Primitiva de Gas", para analizar un producto químico (la "Acaroína") destinado al tratamiento de una enfermedad (la Diaspis Pentágona) que atacaba a las plantaciones frutales. Luego de realizadas las pruebas de experimentación, la efectividad y resultados del producto, el Centro extendió una certificación avalando al mismo y en la publicidad de la empresa, constaba esa certificación de calidad. Por este y otros mecanismos, el CNIA publicitaria los modos en que la ciencia agronómica contribuía al mejoramiento del proceso productivo agrícola.[34]

Con la organización de certámenes científicos y concursos sobre temas agrarios, el Centro ensayó otra forma de vinculación con las instituciones universitarias, empresariales, asociaciones rurales, autoridades de gobierno e intelectuales. Así por ejemplo, coincidente con el Centenario de 1910 e inscripto en el que llevarían a término el Ministerio de Agricultura y la SRA, organizó (aunque el mismo no se llegó a realizar) un "Certamen científico", que incluía un total de 25 temas sobre cuestiones agropecuarias. Entre sus jurados se encontrarían terratenientes y representantes de la SRA (Vicente Casares, Eduardo Olivera, Emilio Frers) y de la Bolsa de Cereales, representantes de empresas lecheras (La Martona y Unión Argentina), científicos y autoridades de la UNLP (Florentino Ameghino, Joaquín V. González, Enrique Del Valle Iberlucea, Rodolfo Senet, Nicolás Besio Moreno), de la facultades de Agronomía y Veterinaria de La Plata (su decano, el médico veterinario y estanciero Clodomiro Griffm) y Buenos Aires (Ramón J. Cárcano). También participarían del concurso integrantes del Senado y de la Cámara de Diputados de la Nación, funcionarios y dirigentes nacionales, de la provincia de Bue-

---

[33] Desde 1910 comenzarían a incorporarse al CNIA los primeros egresados del Instituto de Agronomía de la Capital Federal (ya vinculado a la Universidad de Buenos Aires) e irían integrándose a sus comisiones directivas. En 1914 se nombraría como presidente del Centro al primer egresado del Instituto, el ingeniero agrónomo Luis María del Carril. En tanto, los profesionales extranjeros quedaron reglamentariamente excluidos de participar como socios del CNIA.

[34] Boletín del Centro Nacional de Ingenieros Agrónomos, n° 4 y 5, año II, abril-mayo 1908, pp. 78-84.

nos Aires (entre ellos su gobernador Ignacio Yrigoyen y representantes de su Legislatura) e ingenieros agrónomos.[35]

El Centro, a la vez que pretendía profundizar su "diálogo" con otras disciplinas universitarias (Ciencias Médicas y Veterinarias, Ciencias Naturales y Físicas) sobre investigaciones científicas y experimentales, que relacionaban temas agropecuarios, higiene y salud pública,[36] se proponía afirmar con este certamen una vinculación profesional, una identificación social e intelectual de los ingenieros agrónomos con las fracciones de los sectores dominantes en el agro pampeano y con los poderes políticos, a los cuales se encontraban asociados por la misma génesis institucional de sus disciplinas en nuestro país.[37]

Para la vinculación directa con los agricultores y ganaderos, el programa de acción del Centro (inscripto como se ha señalado, en un nuevo proyecto universitario positivista), se fijó como otro de sus objetivos institucionales fundar una revista que *"...difundiera los conocimientos agropecuarios...*formar una *"...Biblioteca Agrícola para el uso de los asociados, estudiantes de Agronomía y toda persona que desee aprovecharla"* (artículo 3°, inciso f, del Acta Fundacional). Estos objetivos revelaban otro modo de proyección de los agrónomos en la sociedad, centrado en la conferencia pública y en la publicación de un boletín sobre temas agrarios. Así, en su Acta Fundacional, se sostenía que el Centro iba a brindar *"...conferencias periódicas sobre temas profesionales "* (artículo 3°, inciso g), las que serian realizadas en las ciudades, para públicos conformados por funcionarios estatales, universitarios y docentes y en la campaña, estarían destinadas directamente a los productores rurales.

El Centro publicó desde febrero de 1907 el *Boletín del Centro Nacional de Ingenieros Agrónomos,* al que reemplazaría un año más tarde por *Agronomía.* Estas publicaciones, si por un lado tenían un carácter gremial (ya que debían servir de vinculación con los socios de la entidad y la promoción de sus intereses profesionales), fueron también el ámbito de estudio de la problemática agraria del país y el medio de difusión de los saberes agronómicos para su resolución.[38] Ambas publicaciones dieron así divulgación

---

[35] **Agronomía,** Centro Nacional de Ingenieros Agrónomos, n° 3, Año 1 Julio 1909, La Plata, pp. 42-44

[36] Entre los temas de este certamen se encontraban la enseñanza y el cooperativismo agrícola, la producción láctea y de forrajes, vitivinicultura, fruticultura y horticultura, patología vegetal, producción de agua potable y salubridad de la leche para consumo urbano. **Agronomía,** n° 4, octubre de 1909, pp. 67-69.

[37] La conformación de los primeros consejos directivos del Instituto Superior de Agronomía y Veterinaria entre 1906 y 1909 y de la facultad de Buenos Aires entre esa fecha y 1924, por ex presidentes (Julio A. Roca), ex funcionarios y terratenientes (Wenceslao Escalante, Emilio Frers, Joaquín S. de Anchorena y Ramón J. Cárcano), agrónomos y veterinarios, patentiza la vinculación entre poder estatal, clase dominante y ciencias agronómicas y veterinarias.

[38] En uno de los editoriales del *Boletín* se señalaba: *"Divulgando conocimientos agronómicos y estudiando los complejos fenómenos que afectan la producción derivada de la explotación del suelo, creemos llenar uno de los fines de creación del«Centro»...",* **Boletín del Centro Nacional de Ingenieros Agrónomos,** n° 1, año I, febrero 1907, p. 1.

a diferentes temáticas agrícolas, priorizando aquéllas relacionadas con los métodos de cultivo y formas de organización de las explotaciones agrícolas. Tanto el *Boletín* como *Agronomía* eran concebidas por los miembros del CNIA como un instrumento de *docencia colectivo,* que permitiría a los agricultores y ganaderos desarrollar una agricultura racionalizada. Pero a pesar de contar con el apoyo temporal de asociaciones rurales bonaerenses, su circulación, salvo excepciones, estuvo restringida a los ámbitos universitarios y estatales, lo que limitó los alcances de las propuestas agronómicas vehiculizadas en ellas.

Aún así, los artículos publicados en ambas revistas, configuraron un inventario de los problemas de carácter técnico y organizativo que presentaba la cerealicultura pampeana. Lo que más preocupaba a los ingenieros agrónomos eran las condiciones en que se desarrollaba el proceso productivo agrícola: al monocultivo extensivo se sumaban la escasa inversión en instalaciones y maquinarias, las técnicas de cultivo rudimentarias, la ausencia de crédito agrícola, los deficientes y caros medios de transporte, la carencia de depósitos y silos. En uno de los artículos del *Boletín,* como ocurría en otras revistas especializadas de entonces, se señalaban los deficientes métodos utilizados por los agricultores en el cultivo: *"No se hace caso de la buena preparación del terreno, de la elección de la semilla, del ensayo de nuevas variedades, de los cuidados durante la vegetación, de la buena recolección y de la conservación de los frutos."*[39]

Estos factores eran considerados responsables de que la actividad agrícola tuviera un carácter especulativo y azaroso, poco previsible por parte de los productores. Las pérdidas de cosechas por las condiciones de producción, el aumento de los costos y unos rendimientos decrecientes en los cultivos, eran las consecuencias más frecuentes. Sin embargo, en este inventario se hallaba sin formular una evaluación sobre el modo en que condicionaba el funcionamiento de la agricultura pampeana, el régimen de propiedad y tenencia de la tierra imperantes (gran propiedad y arrendamientos agrícolas), que permanecieron ausentes como cuestiones de discusión.

De acuerdo a los miembros del CNIA, se debían sentar las bases para el desarrollo de una agricultura agronómica, la que sólo podía implantarse -según sus criterios- por la acción de los ingenieros agrónomos. Pero si este argumento se sustentaba en el criterio de autoridad que le brindaba su capacitación profesional, validada por su título de carácter universitario, los integrantes del Centro también veían a la agricultura pampeana como el ámbito necesario de su participación, por los problemas que ella enfrentaba en su funcionamiento. La crítica imagen del funcionamiento de la agricultura del cereal y de uno de sus actores centrales, los agricultores, que los agrónomos realizaban -sin referencias al sistema de arriendos y a la debilidad de la posición de negociación económica de los agricultores frente a los terratenientes bonaerenses- era en gran medida un intento de colocarse en la posición de aquéllos que prometían realizar la agricultura científica, la organización y utilización racional del capital productivo, la tierra y el trabajo.

[39] "Conferencias Agronómicas", **Boletín del Centro Nacional de Ingenieros Agrónomos,** n° **3.** año **II,** mayo **1908, p. 34.**

En esta evaluación del funcionamiento de la economía agropecuaria, fundada en parte en la experiencia profesional directa en la provincia de Buenos Aires, y en parte en los informes y estadísticas provenientes del Ministerio de Agricultura, los agrónomos del CNIA implicarían visiones valorativas de los actores económicos, que derivaban en el establecimiento de vínculos diferenciados, ya se tratara de agricultores arrendatarios o estancieros. Si el Centro diseñó en su imaginario profesional un argumento de autoridad e imprescindibilidad en la representación discursiva de su relación con el agricultor, en el que éste era "desautorizado" como productor y colocado en la posición de subordinado, carente de criterios de racionalidad productiva y comercial -como lo revelaba en gran medida la referencia al agricultor como *sembrador de papas*- hecho que hacía imperiosa su intervención como agrónomo, ese argumento dejó lugar, frente al estanciero, a otro en el que se reconocía explícitamente su capacidad empresarial.

Sería por ello que en ese diagnóstico se dejaba fuera de cualquier evaluación negativa a los establecimientos ganaderos y por ende a los ganaderos. La intervención del ingeniero agrónomo en las actividades específicas de la producción pecuaria adquiría un carácter menos gravoso y motivado fundamentalmente por su específica preparación profesional, que se orientaría al asesoramiento del estanciero sobre la alimentación y engorde del ganado bovino y ovino (producción de praderas artificiales y su conservación) y a la organización técnica de la unidad productiva, con el fin de hacerla aún más eficiente.[40]-

Con este diagnóstico de la agricultura pampeana y con el objetivo de divulgación de *"la explotación científica de plantas y ganados",* o en palabras de Claude Grignon, de la "*buena agricultura",* el Centro organizó desde principios de 1908 "Conferencias Agronómicas", charlas dictadas por estos profesionales en diferentes poblados de la provincia de Buenos Aires. Por este medio la ingeniería agronómica iba a ser "presentada" por los integrantes del Centro ante los productores de la región pampeana, como la disciplina que venía a dar solución a los importantes problemas de la economía agropecuaria. En una de esas disertaciones, brindada en 1908 por el ingeniero agrónomo Adolfo Shulze en Balcarce, ante un auditorio de agricultores y ganaderos, sostuvo que: *"El Centro Nacional de Ingenieros Agrónomos del cual tengo el honor deformar parte, quiere hacer llegar hasta los esforzados trabajadores de la campaña que día a día riegan el suelo con el sudor de su frente, la ley que irradia la ciencia, de la ciencia que cada día que pasa se enseñorea más en cada una de las manifestaciones de la actividad humanad*

Para "irradiar" los beneficios de la ciencia agronómica, el Centro contó con el apoyo de autoridades municipales y de asociaciones productoras, en cuyos locales (o en

---

[40] Esta visión de la estancia y de ios estancieros que elaboró el CNIA, reforzaba la que estos mismos sectores realizaron de su actuación en el terreno empresarial a principios del siglo XX y que como se ha afirmado recientemente, alcanzó un alto consenso (entre los funcionarios y los sectores políticos), sobre su viabilidad como unidad productiva en la Argentina del Centenario. Véase al respecto el libro de Osvaldo Barsky, Marcelo Posada y Andrés Barsky, **El pensamiento agrario argentino,** Buenos Aires, CEAL, 1992, pp. 25-28.

[41] "Conferencias Agronómicas", **Boletín del Centro Nacional** de **Ingenieros Agrónomos,** n° 3, año n, mayo de 1908, p. 33.

los mercados y ferias ganaderas) se realizaban las conferencias. En estos años, el Centro realizó gestiones y estableció relaciones institucionales con diversas asociaciones ganaderas bonaerenses (Balcarce, Tres Arroyos, Saladillo y Azul), asociaciones que en gran medida permitían la introducción entre los productores de los ingenieros agrónomos.[42]

Los temas específicos de las conferencias y las publicaciones, se desplegaban bajo la forma de "consejos útiles" al agricultor y al estanciero y se concentraban en el mejoramiento técnico de la producción agropecuaria. El tratamiento y control de la fiebre aftosa de los vacunos y de las enfermedades de las aves de corral, de aquellas que atacaban las plantas de cultivo, la forestación de los campos, el modo de realizar las construcciones para animales y el abastecimiento de agua potable de las explotaciones rurales, el cultivo y almacenamiento de forrajes, la fertilización de los suelos y el desarrollo de la producción de huerta, apícola y avícola y de la industria lechera, fueron los principales tópicos de la agenda de divulgación de los agrónomos del CNIA. Erigían así el ideal de una chacra modelo como alternativa a la práctica de la agricultura extensiva y de monocultivo, para desterrar *"las prácticas rutinarias y viciosas"* predominantes en la actividades agrícolas, en la que debían realizarse preferentemente cultivos rotativos y combinados, selección por análisis químicos de las semillas de cultivo y el empleo de métodos de labranza, siembra y cosecha eficientes.[43] Estas conferencias -que el CNIA creía una síntesis de la extensión agronómica universitaria y de la enseñanza agrícola estatal- colocaban al ingeniero agrónomo como la voz competente en el asesoramiento del agricultor y del ganadero, para desarrollar nuevas prácticas agrícolas y hacer viable la unidad productiva, asegurando de ese modo, rendimientos crecientes. AI sostener la necesidad de racionalizar los métodos de producción, el ingeniero agrónomo asumía el rol de agente directo en la difusión de esos nuevos métodos.

Asimismo la condición específica de funcionario estatal de la mayoría de los miembros del CNIA, muchos de ellos pertenecientes a los altos cargos del Ministerio de Agricultura, tenía así gravitación en la definición de su programa de acción institucional: el ingeniero agrónomo, como parte integrante de una burocracia en desarrollo, debía acercar al agricultor además de su asesoramiento técnico en las tecnologías productivas y servicios agronómicos propios de la explotación agropecuaria, criterios de contabilidad y administración de la unidad productiva, y asesoramiento sobre economía doméstica y comercialización de la producción, claves según esta asociación para el engrandecimiento económico de la Nación.[44]

[42] En 1908 dictarían también conferencias los ingenieros agrónomos Roberto P. Martínez (Dolores), Nicolás Falabella (Olavarría), Nazario Roben (Juárez), Jorge Renom (Saladillo) y Juan Puig y Natlino (Tres Arroyos).

[43] Expresión de ello es la conferencia brindada en Saladillo, por Juan Puig y Nattino, "Mejoras de la chacra" publicada en el Boletín del Centro Nacional de Ingenieros Agrónomos, n° 6 y 7, año II, La Plata, junio y julio de 1908, pp. 103-118.

[44] Estas conferencias organizadas por el Centro en la provincia de Buenos Aires, eran similares a las que los agrónomos regionales del Ministerio de Agricultura dictaban en todo el país y tenían igual función que ellas, es decir, asesorar a los actores económicos. Así por ejemplo, muchas de esas conferencias organizadas por el Centro eran dictadas por socios que también eran funcionarios de ese Ministerio y era común entonces que, en las disertaciones que el Centro brindaba, los ingenieros agrónomos en su condición de funcionarios señalaran la importancia que para el desarrollo de la economía argentina y el bienestar de la sociedad tendría el mejoramiento y la racionalización de la producción agropecuaria.

Por otra parte, el CNIA se abocó en presentar al ingeniero agrónomo como el profesional idóneo en la planificación del proceso productivo agropecuario y de los servicios necesarios al funcionamiento de la economía cerealera, sosteniendo su capacidad en la organización y dirección de campos de experimentación y demostración regionales, de la dirección de las investigaciones de aptitud agrícola del territorio nacional y de confección de mapas agronómicos regionales, de organización de colonias agrícolas, de servicios de transporte y depósitos de cereales, de realización de peritajes judiciales, relevamientos estadísticos, exposiciones y concursos agrícolas y del ya señalado papel de organizador de reparticiones estatales para el agro, al que los agrónomos sumaban el del crédito agrícola y del cooperativismo.

El programa de acción del Centro revelaba también una preocupación excluyente por la implantación de instituciones de enseñanza agrícola y su incoiporación a la educación elemental y de nivel medio.[45] La educación extensiva permitiría, al divulgarse nuevos métodos y técnicas de producción, la racionalización de las explotaciones agrícolas. Pero el desarrollo de la enseñanza agrícola poseía también un contenido ideológico y en los argumentos del Centro se exponía la función social de la misma: evitar la emigración de los agricultores a la ciudad, permitir su arraigo en el campo, fomentar en el hijo del agricultor y el habitante de la campaña el "amor" al trabajo de la tierra. En uno de los artículos del CNIA se sostenía: *"Es necesario inculcar en esos cerebros infantiles las nociones elementales progresivas de la agricultura y la ganadería, para que vayan sucesivamente haciendo cuerpo en ellos, que vean, oigan y palpen los fundamentos en que descansa nuestra riqueza nacional, para que mañana esos jóvenes que ya llevan grabado esos conocimientos desde los tiernos años, encuentren otros caminos a seguir para dedicar las mayores energías en el engrandecimiento de la patria, a buscar otros bienestares, a seguir las buenas máximas de los grandes hombres....* ",[46] En síntesis, en toda esa tarea, el Centro reclamaba la participación del Estado, actor primordial en el desarrollo de la enseñanza agrícola, en la que los agrónomos serían los agentes de su instrumentación.[47]

---

[45] El Centro solicitó a la Dirección de Escuelas de la provincia de Buenos Aires la incorporación de materias agrícolas en los planes de estudios. Entre los agrónomos que más bregaron por su desarrollo se encontraban Tomás Amadeo, Juan Puig y Nattino, Conrado Martín Uzal, Joaquín Barneda y Sebastián Godoy.

[46] Juan puig y Nattino, "La enseñanza de la agricultura en la escuela primaria", **Boletín de! Centro Nacional de Ingenieros Agrónomos,** n° 6 y 7, p. 135.

[47] La importancia de la enseñanza agrícola como forma de control social se señalaba también en los artículos de Enrique Nelson, Roberto Martínez y Sebastián Godoy. Este último realizaría una constante publicidad sobre los beneficios económicos, sociales y políticos de la difusión de la enseñanza agrícola entre los jóvenes de la ciudad y del campo. La conferencia, el libro y la.prensa serían los instrumentos principales porjos cuales estos agrónomos difundirían sus propuestas y de lo que es un ejemplo la conferencia que Godoy dictaría en La Plata en 1907, "Organización de Ja Enseñanza agrícola en la provincia de Buenos Aires", publicada como libro y también por el **Boletín del Centro Nacional de Ingenieros Agrónomos** en su n° 11, de diciembre de 1907 (año I, pp. 132-148). Los fundamentos ideológicos y la función política de la educación agrícola es analizada por Noemí Girbal-B lacha, 'Tradición y modernización en la agricultura cerealera argentina...", art. cit., pp.388-395; y para el caso francés véase Claude Grignon, "La enseñanza agrícola y la dominación simbólica del campesinado", ait. cit., pp. 53-84,

Se definía desde el CNIA lo que Pierre Bourdieu ha denominado la producción por parte de la burocracia estatal, de una *"ideología moderna del servicio público, del bien común y de la cosa pública* "[48], construida en este caso por los ingenieros agrónomos en ámbitos ajenos al mundo rural (la Universidad, el Estado, el CNIA) y en su vinculación orgánica con los grandes ganaderos de la SRA. Se intentaba con ella imponer en los agricultores una visión de sus problemas, una evaluación de sus actividades económicas, de su situación como actores económicos en el sistema productivo y de lo que a partir de ella debían hacer, con el fin de transformar la producción agrícola, de acuerdo a los postulados de la ciencia agronómica. Como agentes del Estado, los ingenieros agrónomos predicaban un discurso que afirmaba que la organización científica de la producción podía resolver sus problemas y sus resultados serían el desarrollo de una agricultura fundamento a la vez de la riqueza de la sociedad rural y de la sociedad argentina. En la conferencia de Shulze ya citada, se llamaba a colaborar a los productores en el censo agropecuario que ese año realizaría el gobierno nacional, a los fines de relevar la riqueza agropecuaria, afirmando que *"...se hace mas sensible la falta de un trabajo de esta naturaleza que pueda servir de timón al gobierno nacional en los asuntos que atañen a la producción agropecuaria..."*, posibilitando así a los agrónomos poseer los instrumentos estadísticos que les permitirían participar con sus propuestas en el agro y a través de ellos, hacer efectiva la intervención del Estado en la orientación de las actividades productivas.[49]

La acción institucional del CNIA ante los productores, pretendió prolongarse a través de la organización de asociaciones de ingenieros agrónomos en las ciudades y provincias donde existieran por lo menos dos de estos profesionales y cuya tarea debía ser contribuir al desarrollo agropecuario regional con la divulgación de los saberes agronómicos, instalando "bibliotecas rurales" y "centros de consultas" de los agricultores. Sin embargo, la acción del CNIA quedaría limitada a la Capital Federal y la provincia de Buenos Aires, en donde se hallaban ubicadas las facultades de Agronomía, las reparticiones ministeriales, los centros de su desempeño profesional y sus principales vínculos profesionales.[30]

En definitiva, no dejaría de ser un condicionante central en el proceso de definición del programa de acción profesional del CNIA el hecho de que él se construyó en el contexto de plena consolidación de la estructura económica y social de la región pampeana y de la precisa definición de sus actores económico-sociales, los agricultores arrendata-

---

[48] Pierre Bourdieu, "El nuevo capital", en **Razones prácticas...,** ait. cil., ob. cit., pp.38 y 39.

[49] **Boletín del Centro Nacional Ingenieros Agrónomos,** n° 3, año II, mayo de 1908, p. 38. Pero si los agrónomos intervenían en la economía rural en pro del beneficio de la sociedad toda, esa intervención incluía la propia promoción profesional.

[50] El único comité local que se organizó en estos primeros años fue el "Comité Bonaerense" (en 1907) y que nucleó a los ingenieros agrónomos que residían en la Capital Federal. Integrado mayoritariamente por profesionales que se desempeñaban en el Ministerio de Agricultura (Enrique Nelson, Carlos Giróla, José Cilley Vernet, Jorge Renom, Sebastián Godoy) o eran socios de la SRA (Pedro Pagés, Adolfo Paz) su acción se centró en reclamar ante los poderes públicos, la reglamentación de la carrera, afianzar la vinculación con esa repartición ministerial y la ya citada asociación productiva, con la Bolsa de Cereales y por supuesto, con la enseñanza universitaria y la prensa periódica.

ríos, los terratenientes y las grandes empresas de comercialización de granos.[51] Las propuestas sobre el agro definidas por el CNIA, sus diagnósticos de los problemas económicos y técnicos de funcionamiento de la agricultura cerealera pampeana y su visión de los productores rurales, ya los agricultores arrendatarios, ya los terratenientes, tomaban en cuenta esa específica configuración de la realidad social pampeana.

Conclusiones

Si tanto los diagnósticos como las propuestas diseñadas por el CNIA se concentraban particularmente en los de la cerealicultura pampeana y en gran medida ellas eran coincidentes con las formuladas por los sectores estancieros representados en la SRA, el hecho se explicaba no sólo por una evaluación positiva del desarrollo económico de la estancia ganadera y el rol en el mismo del terrateniente, sino principalmente por la pertenencia de algunos de sus dirigentes a esos mismos grupos ganaderos (Pedro Pagés, Adolfo Paz, Pedro Pumará), por su vinculación profesional con ellos en la actividad económica privada o con la prestación de sus servicios profesionales en esa asociación de grandes ganaderos (Carlos Giróla, Enrique Nelson, Conrado Martín Uzal, Juan Puig y Nattino, José Cilley Vernet). Es por ello que cuestiones como el régimen de propiedad y tenencia de la tierra en la región pampeana no formarían parte aún (como sí lo sería años después, con el egreso de las casas de altos estudios de agrónomos sin vinculación con los grandes propietarios), de la agenda de temas a discutir. Asimismo, es importante señalar que, en parte, la misma organización de muchos servicios brindados por el Ministerio de Agricultura (sus laboratorios de bacteriología, sus servicios de inspección sanitaria de los ganados y la misma educación agrícola), lo habían sido por las demandas de los sectores ganaderos con el fin de promover sus intereses económicos.[52]

Se revelaba también en esa excluyeme preocupación por parte de ios agrónomos de la problemática de la cerealicultura pampeana, las características de un sistema de enseñanza universitaria que había establecido para las carreras de Ingeniería Agronómica y Medicina Veterinaria, perfiles profesionales con una precisa división de tareas para cada una de ellas, en el sistema productivo agrario. Mientras los planes de estudio de Agronomía se concentraban en formar profesionales capacitados en el conocimiento técnico y teórico de los ciclos vegetales y del funcionamiento y organización de los sistemas de producción agrícolas regionales y cerealero, los de Veterinaria lo hacían en la capacitación de sus profesionales en los estudios de selección y reproducción de la ganadería de producción (zootécnica), su cría y alimentación y en el estudio de los métodos terapéuticos y clínicos de su atención. Esta formación no excluía, sin embargo, la

---

[51] Tulio Halperín Donghi, "Canción de otoño en primavera: previsiones sobre la crisis de la agricultura cerealera argentina, 1890-1930", en El Espejo de la Historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 265. Así también, influiría en la definición de ese programa, el ya analizado desarrollo burocrático del Estado argentino.

[52] El ya referido proyecto de reorganización de la enseñanza agrícola de 1907, implementado por la dirección de Enseñanza Agrícola al año siguiente, fue redactado por Ramón J. Cárcano, terrateniente miembro de la SRA y uno de los fundadores de la Facultad de Agronomía y Veterinaria de Buenos Aires, además de su decano entre 192! y 1924.

preparación de estos profesionales en cuestiones que interesaban principalmente al Estado, como por ejemplo la inspección y control de las condiciones sanitarias e higiénicas de la industria frigorífica y láctea y de los productos alimenticios de origen animal, que vinculó el desarrollo de la Medicina Veterinaria con el mejoramiento de la salud pública o, en el caso de la Agronomía, la preparación de estos profesionales en cuestiones de legislación agraria, contabilidad y estadística y en el estudio de los fundamentos de la economía y sociología rural, con el fin de preparar a los agrónomos para su tarea como técnicos estatales.

En conclusión, en esa primera década del siglo XX, el CNIA construyó un discurso sobre su práctica profesional que tuvo tres ámbitos básicos de expresión y referencias: las reparticiones estatales, las instituciones de enseñanza universitaria y la Sociedad Rural Argentina, los que se convirtieron en el "espejo" de su accionar para la definición de la función económica y social a desempeñar por los ingenieros agrónomos en la economía rural y el Estado. Fuertemente comprometidos con el proyecto universitario platense y en su condición de agentes del Estado, estos profesionales construyeron un discurso acerca de su función profesional que apelaba, como fundamento, al paradigma del saber científico, discurso que los intentaba colocar como agentes decisivos (junto con los agricultores y ganaderos) en el desarrollo y gestión de las actividades productivas del agro pampeano. Aún así, el CNIA en su acción institucional, en sus propuestas y visión sobre la problemática agrícola pampeana, expresaba la condición estructural que había dado origen institucional y valorización económica tanto a la agronomía como a la medicina veterinaria en la sociedad argentina: la acción tanto de los grandes ganaderos pampeanos como del Estado nacional en las postrimerías del siglo XX, por implantar la enseñanza agrícola en el país, cuando la complejizada y gravitante economía agraria pampeana lo hizo necesario. Ese doble origen, como instrumento del desarrollo ganadero pampeano y luego burocrático estatal, permitió que los intereses particulares de los primeros, expresados en el lema de la SRA *"Cultivar el suelo es servir a la Patria"*, se vehiculizaran desde 1900 con la acción de los ingenieros agrónomos como burocracia científico-técnica en procura del bienestar de la sociedad en general, resumidos en el lema del CNIA *"Mejoremos la producción y engrandeceremos la Patria"*.

ANUARIO DEL IEHS

Instituto de Estudios Histórico Sociales «Prof. Juan Carlos Grosso»
Facultad de Ciencias Humanas
Universidad Nacioal del Centro de la Provincia de Buenos Aires

Suscripción

Valor de la suscripción

	Nacional	Extranjero
Individual	18 pesos	20 u$s
Institucional	25 pesos	30 u$s

Los interesados dirigirse a;

Dra. Andrea Reguera
Secretaría de Redacción
Anuario del IEHS
Pinto 399 (7000) Tandil
e-mail: areguera@fch.unicen.edu.ar

Pautas para la presentación de colaboraciones

1. Se enviarán tres copias del manuscrito y una copia en diskette (en Word o WordPerfect). El texto deberá presentarse en papel tamaño carta, en una carilla y a doble espacio, con las notas al pie de la página. Todos los márgenes tendrán como mínimo 2,5 cm.

2. La extensión de los trabajos no superará las 40 carillas, incluyendo notas, cuadros, gráficos y bibliografía. Las reseñas tendrán como máximo 5 carillas.

3. Los cuadros y gráficos se incluirán en hoja separada del texto, aclarando en el mismo con una llamada el lugar en que corresponde incluirlos. Los gráficos y mapas deberán presentarse en su versión final para facilitar su reproducción directa.

IGLESIA, SOCIEDAD Y ESTADO EN EL PENSAMIENTO DE MONSEÑOR FRANCESCHI. DE LA SEDITIO TOMISTA A LA "REVOLUCIÓN CRISTIANA" (1930-1943)

Miranda Lida *

Introducción

A pocos días del 6 de septiembre de 1930, Franceschi[1] dio su aprobación al movimiento que derrocó a Yrigoyen haciendo uso de la doctrina tomista de la sedición[2], al afirmar que "no ha de ser llamado sedicioso quien defienda el bien común, [según] dice Santo Tomás"[3]. Al respecto, Loris Zanatta[4] ha señalado el modo en que Franceschi reconocía la legitimidad de la intervención política del poder militar, pero nosotros pondremos énfasis en el uso que hace Franceschi de la idea tomista de la sedición, siendo éste el modo a través del cual aquel se colocaba en una posición que lo autorizaba a

* Universidad Torcuato Di Telia.

1 Para una reseña biográfica de Gustavo **J.** Franceschi, director de la revista **Criterio** entre 1932 hasta su muerte en 1957, puede verse Lila Caimari, **Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955),** Buenos Aires, Ariel, 1995, pp. 348-356; Hernán Benítez, "Prólogo general. Notas para una biografía", en Gustavo Franceschi, **El Pontificado Romano,** Buenos Aires; Difusión, 1944. Se ha dicho de Franceschi que era un exponente del nacionalismo (Navarro Gerassi, M., **Los nacionalistas,** Buenos Aires, 1968) o bien un "católico de inspiración nacionalista" (F. Mallimaci, "Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica", **Revista de Ciencias Sociales,** Universidad Nacional de Quilines, 1996,4). Podría pensárselo de acuerdo con Mallimaci como un exponente de un catolicismo nacionalista (y no tanto de un nacionalismo católico) que discute con el principio de,la *politique d'abord* (F. Mallimaci, **El catolicismo integral argentino (1930-*1946*),** Buenos Aires: Biblios, 1988, p. 12; F. Mallimaci, "Los diversos catolicismos en ios orígenes de la experiencia peronista", en F. Mallimaci y **R.** Di Stefano, **Religión e imaginario social,** Buenos Aires, Manantial, 2001, p. 223), aunque también se lo ha considerado en más de una ocasión como un maritainiano. Sin embargo hay un fuerte consenso en la historiografía acerca de que se trata de un intelectual tomista pero los problemas teológicos y políticos que se derivan del tomismo han sido en general poco estudiados.

2 La idea de sedición en Santo Tomás se encuentra en la **Suma Teológica,** Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955, paite II-H, cuestión 42.

3 "Monseñor Franceschi desde las tribunas del Jockey Club", Eí **Pueblo,** 14 de septiembre de 1930.

4 Loris Zanatta, **Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo 1930-1943,** Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 1996, pp. 39-42.

reconocer (o no) tal legitimidad y convertir de esta manera al poder espiritual en un juez autorizado de los asuntos temporales. Es precisamente esta doctrina la que le permitirá justificar la tutela de la Iglesia en los asuntos políticos, por más que haya sido el propio tomismo el que reconoció la autonomía relativa del Estado y de la política con respecto al orden sobrenatural, tal como ha sido señalado por buena parte de los estudiosos acerca del pensamiento político de Santo Tomás[5]. De acuerdo con esta autonomía, la Iglesia se pronunciaba como indiferente frente a la política, sostenía que el poder espiritual no decidía acerca de la forma de gobierno que se diera cada sociedad, al igual que conservaba una posición alejada con respecto a las contiendas electorales, y en este sentido se declaraba *apolítica.* Pero en caso de que hubiera una tiranía (en la cual el orden temporal adquiría una autonomía absoluta con respecto al orden sobrenatural, impidiendo todo equilibrio entre ambos), la Iglesia se erigía en el actor autorizado para denunciarla, volcándose así de lleno en la *política.*

Podemos hablar pues de una cierta ambigüedad en la lectura que se hace de las ideas políticas tomistas, ambigüedad que no fue un resultado directo de la transformación del tomismo en doctrina oficial de la Iglesia a partir de la encíclica *Aeterni Patris* (1879), sino que como veremos se remonta a los propios textos de Santo Tomás[6]. Asimismo Loris Zanatta ha señalado esta ambigüedad a la cual se enfrentarán los neotomistas argentinos en el siglo XX al afirmar que "la confusión deriva del hecho de que la filosofía tomista se presta tanto a una lectura democrática como a una teocrática"[7]: según la primera el derecho a la rebelión contra la tiranía se hallaría en las manos del pueblo, mientras que la segunda colocaba a la Iglesia como único juez competente de los asuntos políticos.

Nosotros aquí señalaremos en cambio que en el caso de Franceschi, en el marco de la doctrina tomista en la cual se inscribe su pensamiento, la disyuntiva ante la cual se halla el cristiano reside en acatar el deber de obediencia o bien inclinarse por la sedición. Por un lado se le reconoce al orden político una autonomía según la cual puede regirse según sus propias normas a las cuales los cristianos les deberían obediencia, pero por otro lado no hay dudas de que será legítimo el recurso a la rebelión en caso de que el poder político se vuelva tiránico. Pero al declararse por la sedición Franceschi no anhela establecer una teocracia ya que es consciente de los riesgos que ello supone para la

---

[5] Acerca de las ideas políticas de Santo Tomás, Walter Ullmann señala que "el Estado era algo que sólo competía al hombre o al ciudadano: ni en sus orígenes ni en su funcionamiento tenía nada que ver con la autoridad eclesiástica", **Historia del pensamiento político en la Edad Media,** Barcelona, Ariel, 1983. En un sentido similar, el ensayo de Sheldon Wolin, **Política** y **perspectiva. Continuidad** y **cambio en ei pensamiento político occidental,** Buenos Aires, Amonortu, 1993 y ios clásicos trabajos de Étienne Gilson, **El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino,** Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1951. y **El espíritu de la filosofía medieval,** Buenos Aires, Emecé, 1952. No obstante, ninguno de estos estudios acerca de la filosofía de Santo Tomás aborda la idea de la sedición.

[6] Al respecto puede verse: Bernard Plongeron, "Le probléme du tyrannicide ou les fondements modernes d'une théologie politique", **Théologie et politique au Siécle des Lumières (1770-1820),** Genéve, Droz, 1973. Le agradezco a Roberto Di Stefano esta bibliografía.

[7] Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, **Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo** XX, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000, pp. 420-421. En este sentido Loris Zanatta sostiene que "en los años treinta y hasta ei Vaticano II la Iglesia sostuvo la acepción teocrática, al denunciar la ilegitimidad dei Estado liberal y proponer la restauración del Estado católico"..

propia Iglesia (menos aún una democracia[8]), sino más bien restaurar el equilibrio entre el orden temporal y espiritual que ha sido trastrocado por el poder político y la ley humana. La teocracia no será para Franceschi una opción legítima ya que tiende a someter el orden temporal negándole cualquier tipo de autonomía. Antes que expresar las aspiraciones de la Iglesia por "reconquistar el Estado para convertirlo en instrumento de la recristianización de la sociedad"[9], lo cual desembocaría en una teocracia, sin una clara diferenciación entre la Iglesia y el Estado, nosotros afirmaremos que lo que Franceschi propone en cambio es "reconquistar" la sociedad (tanto los gobernantes como los gobernados) con la esperanza de que el sistema político refleje fielmente una sociedad debidamente recristianizada, sin poner en riesgo la autonomía de la Iglesia frente al Estado. En este sentido, Franceschi quiere ser puramente fiel a la doctrina tomista.

Para abordar esta discusión comenzaremos por analizar el pensamiento político de Santo Tomás y su doctrina acerca de la sedición, para luego estudiar el modo en que desde León XIII el neotomismo enfrentó esta discusión. Finalmente abordaremos las ideas políticas de monseñor Franceschi, quien no vacilará a lo largo del período aquí estudiado en reafirmar esta doctrina e interpretará las sucesivas *revoluciones* de 1930 a 1943 bajo el lente tomista.

La ***seditio***, de Santo Tomás a Jacques Maritain

De acuerdo con Santo Tomás, que recoge en el siglo XIII el legado aristotélico en un intento por conciliar fe y razón, lo sobrenatural y lo natural[10], el orden político goza de autonomía "en su esfera" y en este sentido es perfecto ya que es capaz de conducir al bien común terrenal. En virtud de esta autonomía el deber de obediencia por parte de los súbditos es incuestionable, "por razón de su oficio de gobierno se les debe acatamiento, que consiste en una cierta sumisión y servicio"[11].

Pero como hemos señalado más arriba, se trata de una autonomía relativa por la cual el orden político no deja de estar subordinado al orden sobrenatural: tal como afirma Santo Tomás en *De regimine principium*, "en la ley de Cristo los reyes deben some-

---

[8] Si bien Franceschi admite una lectura "democrática" del tomismo, la idea de la democracia que está en juego es corporativista, cosa que dio origen a la disputa de Franceschi con la concepción del corporativismo que tenían los totalitarismos alemán e italiano. Es por ello que cuando Franceschi apela al pueblo no puede perderse de vista el hecho de que su concepción del pueblo es sumamente jerárquica, no igualitaria y organicista, poco compatible con la idea moderna de la representación política. De aquí se deriva en el caso de Franceschi una clara contraposición entre el pueblo (orgánico) y las masas (amorfas). En esta misma dirección podrá verse más adelante la **Alocución sobre la democracia** (1944) de Pío **XII.**

[9] **Historia de la Iglesia argentina...,** pp. 420-421.

[10] De acuerdo con la filosofía tomista, el hombre no está sólo destinado a recibir la gracia que le permitirá su salvación, sino que tiene además un fin natural que es alcanzar la virtud. De esta manera se trata de conciliar el legado aristotélico con la tradición patrística y agustiniana. Según Géry Prouvost esta perspectiva no dejará de resultar problemática, dando origen a una "oscilación riesgosa" entre el aristotelismo, que conduce a una filosofía de la naturaleza y de la moral natural y el agustinismo, que expresa una teología revelada. La relación entre la filosofía y la teología se revelará desde esta perspectiva como conflictiva y, tal como intentaremos mostrar, ello tendrá sus consecuencias en el plano de la filosofía política tomista. Géry Prouvost, **Tilomas d'Aquin et les thomismes,** París, Les éditions du cerf, 1996, pp. 50-51. Le agradezco a Loris Zanatta esta bibliografía.

[11] Tomás de Aquino, **Suma Teológica,** parte **II-II,** cuestión 102, art. 2.

terse a los sacerdotes"[12]. Si esta jerarquía resultara trastrocada el orden político se tornaría tiránico e ilegítimo (y en tal caso la ley humana entraría en abierta contradicción con la ley de Dios). Pero de ello no debe deducirse que en tales circunstancias resultara legítimo matar al tirano, tal como había sostenido su predecesor Juan de Salisbury en su *Policraticus* (1159), con quien Santo Tomás discute. Del tiranicidio puede provenir un mal mayor que la propia tiranía, advierte Santo Tomás, haciendo uso de su prudencia política, ya que "constituía un peligro para la sociedad y sus dirigentes"[13]. No obstante, y he aquí su ambigüedad, a pesar de que insiste en el deber de obediencia de los súbditos frente al poder político, Santo Tomás admite la posibilidad de ejercer el derecho a la rebelión frente al tirano, siempre que se trate de "una revuelta regulada por los representantes autorizados del pueblo", interpreta Bernard Plongeron[14]. En tales circunstancias será legítimo *destituir* al tirano ("no ha de juzgarse, dice Santo Tomás, que esa sociedad actúe infielmente al destituir al tirano"[15]), a pesar de que el propio Santo Tomás afirme en la *Suma Teológica* que la sedición es pecado.

Ahora bien, el sedicioso no es aquel que se levanta frente a un poder considerado tiránico sino más bien lo es el propio gobernante al ejercer el poder de modo ilegítimo[16], atentando contra el bien común y el orden social. "El régimen tiránico no es justo por no ordenarse al bien común sino al bien particular del regente. Por tanto, sostiene, la perturbación de ese régimen no tiene razón de sedición [...] con todo, más sedicioso es el tirano que fomenta discordias y sediciones en el pueblo esclavizado para poder dominar con más seguridad"[17]. En este sentido, aquel que se levanta contra una tiranía no atenta contra el orden social sino que más bien desea restablecerlo y no hay en ello nada de sedicioso. De esta manera se produce la restauración y se restituye el equilibrio entre el poder espiritual y el temporal.

El tomismo, en suma, a la par que insistía en el deber de obediencia de los súbditos frente al poder político, dejaba abierta la posibilidad de ejercer el derecho a la rebelión[18]. Podemos hallar esta misma discusión en León XIII, desde que la encíclica *Aeterni Patris* declaró al tomismo doctrina oficial de la Iglesia, con la intención de reafirmar el poder espiritual del papado, una vez que el proceso de la unificación italiana le costara la pérdida de su poder temporal. En el plano político, la lectura que León XIII hizo del tomismo conservaba la misma ambigüedad que ha sido señalada con respecto al Aquinate: a la par que se reafirmaba el deber de obediencia con respecto a las autoridades seculares, se admitía el derecho a la desobediencia y la rebelión. La encíclica *Inmortale Dei*

---

[12] Tomás de Aquino, **La Monarquía (De regimine prineipium),** L. II, Cap. 3, Madrid, Tecnos, 1995.

[13] Tomás de Aquino, **La Monarquía,** L. I, Cap. VI, p. 31.

[14] Bernard Plongeron, **Théologie et politique...,** p. 80.

[15] Tomás de Aquino, **La Monarquía,** L. I, Cap. VI, p. 32.

[16] En los términos de Bernard Plongeron, "la *seditio* deriva del rechazo por la obediencia ya que en el caso del poder opresivo no es el pueblo sino el príncipe que devino "sedicioso"", **Théologie et politique,..,** p. 81 (Nota: en este trabajo todas las traducciones del francés son de la autora).

[17] Tomás de Aquino, **Suma Teológica,** II-II, cuestión 42, art. 2.

[18] De allí que desde finales del siglo **XVI, la** tesis de la *seditio* tal como la expone Santo Tomás fuera utilizada por los teólogos jesuítas para justificar la supremacía del poder papal. En tal sentido, se manifiesta la doctrina del poder indirecto del papado tal como aparece en la obra de Beíarmino **(De Romano Pontífice,** 1610). Allí se afirma que el poder espiritual tiene derecho a ejercer su tutela sobre la autoridad secular, aunque s.in intervenir directamente sobre los asuntos políticos.

(1884) sostiene que "quebrantar la obediencia y acudir a la sedición, sublevando la fuerza armada de las muchedumbres es crimen de lesa majestad, no solamente humana sino divina"[19]. No obstante en la encíclica *Diuturnum Illud* (1881) se agrega que "una sola causa tienen los hombres para no obedecer y es cuando se le pide algo que repugne abiertamente al derecho natural o al divino"[20]. La encíclica *Libertas* ofrece una síntesis de esta discusión al afirmar que "asiste a la potestad humana el derecho de mandar y exigir obediencia en cuanto no disienta en cosa alguna de la potestad divina [...] pero cuando se manda algo que claramente discrepa de la voluntad divina [...] el no obedecer es lo justo"[21].

Ya entrado el siglo XX, esta doctrina reaparecerá nuevamente de la mano de Pío XI. Mientras que en la encíclica *Ubi arcano Dei Consilio* (23 de diciembre de 1922) se exigía el deber de obediencia de los cristianos frente a las autoridades seculares, más tarde el mismo pontífice reafirmará en cambio el derecho a la rebelión de los cristianos frente al poder injusto, devenido tiránico. Así, en 1937, al dirigirse al clero mexicano en la carta encíclica *Firmissimam constantiam,* la doctrina de la *seditio* tomista reaparece con fuerza: "también vosotros [v.g., los obispos] habéis afirmado que, cuando llegara el caso de que esos poderes constituidos se levantasen contra la justicia y la verdad hasta destruir aun los fundamentos mismos de la autoridad, no se ve cómo se podría entonces condenar el que los ciudadanos se unieran para defender a la nación y defenderse a sí mismos con medios lícitos y apropiados contra los que se valen del poder público para arrastrar a la mina"[22]. Nuevamente puede verse cómo el sedicioso es el tirano, de acuerdo con Santo Tomás, y no tanto aquel que se levanta para restablecer el orden.

La disyuntiva ante la que se halla el cristiano reside entonces en obedecer al poder, reconociéndolo como legítimo, o levantarse para restablecer un orden que ha sido quebrantado por el gobernante en el ejercicio del poder. Sólo así podría restablecerse el difícil equilibrio entre el orden temporal y el espiritual, ya que para el tomismo una estricta separación entre ambos resulta intolerable. Tal como afirma Prouvost, tal divorcio "prepararía el racionalismo moderno, desvinculado de toda tradición religiosa"[23].

Ahora bien, se trata de un equilibrio que ha dado origen a diferentes interpretaciones a lo largo del siglo XX, poniendo en evidencia la diversidad de las escuelas tomistas que surgieron a la luz de la encíclica *Aeterni Paíris.* En 1887, bajo la inspiración del cardenal Mercier, se creó el Instituto Superior de Filosofía en la Universidad de Lovaina, cuya interpretación acerca de Santo Tomás será sometida a crítica posteriormente tanto por Étienne Gilson como por Jacques Maritain[24]. La escuela del cardenal Mercier, que

---

[19] León **XIII,** "*Inmortale Dei*" **(1** de noviembre de **1884), §5, Colección completa** de **encíclicas pontificias,** Buenos Aires, Guadalupe, 1952.

[20] León XIII, "*Diuturnum Illud*" (29 de junio de 1881), §9-12, **Colección...**

[21] León XIII,"*Libertas" (25* de julio de 1888), §21, Colección...

[22] Pío XI,"*Firmissimam constantiam*" (28 de marzo de 1937), §29, **Colección de** encíclicas y cartas pontificias, Edición argentina autorizada por la Junta técnica nacional de la Acción Católica Española, Buenos Aires, Poblet, 1944.

[23] G. Prouvost, Tilomas d'Áqiiin..., p. 53.

[24] Maritain no dejará de reconocer que la escuela de Lovaina fue un importante artífice del renacimiento tomista. Jacques Maritain, "De quelques conditions de la rénaissance ihomiste". Aníimoderne, París, Éditions Desclée et. Cié, 1922, p. 114.

de acuerdo con Prouvost sentó las bases institucionales e intelectuales del "neotomismo", sostenía que la obra de Santo Tomás no podía ser reducida a una teología. En este sentido algunos de sus discípulos como Pierre Mandonnet o Fernand van Steenberghen insistían en que la filosofía tomista no se deducía de la teología ya que no podía deducirse de la existencia de Dios el estudio de la naturaleza contingente, a tal punto que esta posición conducía, tal como la veían sus críticos, a una estricta autonomía de la filosofía aristotélico-tomista con respecto a la teología[25].

Por el contrario, a ello Gilson responderá en un debate que se desarrolló desde la década de 1920 que el tomismo constituye una filosofía cristiana que reconoce a la vez la autonomía relativa de la razón y la fe, de la filosofía y de la revelación: "la fe desempeña el papel de principio regulador extrínseco" y la revelación es de este modo un "auxiliar indispensable de la razón"[26]. Y le reprochaba a los neotomistas de la escuela de Lovaina el hecho de aceptar la filosofía tomista sólo como una forma de especulación filosófica que se construía sobre la base de la filosofía de Aristóteles, ya que de este modo no le quedaría más que renunciar a ser cristiana: "no deberá sorprendernos - dice Gilson - si vemos a algunos de ellos [neotomistas] aceptar sin pestañar el clásico reproche de los agustinianos: vuestra filosofía deja de tener carácter intrínsecamente cristiano"[27]. Si para la escuela de Lovaina el tomismo constituye una filosofía, Gilson insistirá en cambio en que se trata de una *filosofía cristiana*, en la cual es la fe la que protege a la razón del hombre de errar. Este debate acerca de la filosofía cristiana terminará por aproximar a Maritain y Gilson, según afirma Prouvost. La preocupación por conciliar la fe y la razón, la revelación y la filosofía, el orden espiritual y el orden temporal puede hallarse en efecto en la obra de Jacques Maritain quien señala que la relación entre la filosofía y la teología es sólo un aspecto de una misma discusión que en un plano político atraviesa al problema de la relación entre la ciudad terrestre y Dios[28].

Desde la década de 1920 el pensamiento político de Maritain se inscribía en un contexto fuertemente impregnado por las condenas del papado tanto frente al modernismo (encíclica *Pascendi* de Pío X) como frente a la *Action Frangcúse*[19]. Maritain se sumaba a estas discusiones al acusar a Maurras de proponer un retorno al paganismo que apuntaba más al pasado que hacia el futuro. El catolicismo en cambio, sostiene Maritain en su ensayo *Antimoderne*, no desea sin más retornar al pasado, sino más bien imprimir-

---

[25] Para un análisis del debate entre Gilson y Mandonnet acerca de la relación entre filosofía y teología en el tomismo, G. Prouvost, **Thomas d'Aquin...,** pp. 43-48.

[26] Étienne Gilson, **El espíritu de la filosofía medieval,** p. 41. En este mismo sentido Maritain afirmaba que "la razón misma que no es un mundo cerrado sino abierto no cumple bien sus obras más elevadas y no alcanza su propia plenitud sino cuando está ayudada y vivificada por las luces que vienen de la fe [...] La desdicha de los tiempos modernos ha sido que se cumplió efectivamente bajo el signo del separatismo cartesiano", Jacques Maritain, **De Bergson a Santo Tomás de Aquino,** Buenos Aires, Club de Lectores, 1946, g. 100.

[27] Étienne Gilson, **El espíritu de la filosofía medieval, p. 18.**

[28] "La autonomía del orden temporal así como la autonomía de la filosofía es una ganancia adquirida en el curso de los tiempos modernos. Pero esa autonomía sólo evita convertirse en un desastre si en **vez** de ser un divorcio implica una unión orgánica con el orden espiritual", jacques Maritain, **De Bergson a Santo Tomás...,** p. 103.

[29] La condena a la *Action Frangaise* fue emprendida por el cardenal Andrieu, obispo de Burdeos, en agosto de 1926, apoyada por Pío XI en su carta **Nous avons lu** (5 de septiembre de 1926).

le al mundo moderno los principios espirituales y morales que se derivan de la tradición católico-medieval[30]. El tomismo presentará de acuerdo con Maritain una fuerte capacidad para acomodarse a los tiempos modernos (una vez que se los despoje de sus "errores") ya que reconoce la contingencia de la esfera de lo temporal y del desarrollo histórico: en este sentido, antes que "antimoderno", seria "ultramoderno". A partir de aquí podrán construirse expectativas que apunten hacia el futuro para alcanzar una regeneración del hombre y de la sociedad[31]. Mauiras en cambio miraba hacia un pasado al que quería retornar: se trataba de un retorno al paganismo y a la virtud cívica tal como se la entendía en la antigua Grecia. Sólo en cierto sentido Maritain reconoce que la vocación cívica de Maurras podrá ser digna de admiración, pero de todos modos no deja de reprocharle su concepción antigua de la libertad. Esta discusión se resume en la crítica de Maritain a la *politique d'abord*[32].

Antes que mirar al pasado es necesario apuntar hacia el futuro para contribuir a la renovación espiritual de los tiempos modernos. En *Du régime temporel et de la liberté* (1933) señala que en pos de alcanzar tal renovación ya los teólogos habían incluso admitido la apelación a la fuerza en el ejercicio del derecho a la rebelión (en buena medida inspirados en Santo Tomás cuya doctrina de la sedición, tal como aparece en la *Suma teológica*, es citada por Maritain[33]). Pero Maritain es sumamente cauteloso y se resiste a admitir sin más la posibilidad de una apelación a la fuerza. Aceptar la doctrina de la sedición en estos términos podría llevar a que los católicos cayeran en profundas contradicciones, poniendo en cuestión su fidelidad a los principios morales ("¿[Está el alma cristiana] condenada a la derrota si quiere ser fiel y a la infidelidad si quiere vencer?[34]"). Pero por más cauto que sea Maritain a la hora de abordar la tesis tomista, no por ello la abandonará del todo: más bien va a reelaborarla bajo la idea de una revolución (cristiana). La idea de la revolución, entendida como una forma de lograr la transformación espiritual del orden temporal, no debe prestarse a malentendidos: no puede ser interpretada en un sentido materialista y por ello eiróneo, que apele a una insurrección destinada a derribar de manera violenta un determinado orden de cosas. Para evitar este tipo de confusiones Maritain sentará el principio de que *la revolución será moral o no será.* Pero a través de su idea de la revolución Maritain se sumergió en una profunda desesperación al tomar conciencia de que la sociedad moderna sólo en escaso grado sería permeable a los valores morales cristianos, lo cual llevaba finalmente a la necesidad de admitir aunque con muchas reservas la apelación a la fuerza, idea a la que con suma cautela desea resistirse[35].

---

[30] "Sabemos que e! curso dei tiempo es irreversible [...] no deseamos por ello retornar a la Edad Media [...] esperamos ver restituidos en un mundo nuevo los principios espirituales y las normas eternas de las cuales la civilización medieval sólo nos presenta en sus mejores momentos una realización histórica particular", **Antimoderne,** p. 21.

[31] Tulio Halperin Donghi, **Vida** y **muerte de la república verdadera,** Buenos Aires, Ariel, 2000, pp. 701-704.

[32] **Jacques** Maritain, **Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques,** Paris, Plon, 1926, pp. 29-35.

[33] Jacques Maritain, "De la purificaron des moyens", **Du régime temporel...,** pp. 179-180.

[34] Jacques Maritain, Du **régime temporel...,** p. 182.

[35] De acuerdo con Maritain, el cristiano no está privado de los "medios de guerra" siempre que éstos no lleven a la confusión entre la *cruz* y la *espada.* Para evitar confusiones establece una distinción entre los medios *espirituales* y *camales* de guerra, que está lejos de resultar clara.

Ahora bien, ¿cuál es el actor social destinado a impulsar tal transformación cristiana del orden temporal? De acuerdo con Maritain no puede serlo la Iglesia, ya que ésta no debe involucrarse directamente en asuntos políticos. En tal caso se desembocaría en una teocracia; pero, afirma Maritain, ni siquiera la Edad Media lo fue en términos estrictos ya que conservó la distinción entre el poder temporal y el espiritual. Tampoco habrá de llevarla a cabo lo que "hoy en día se denomina la *acción católica*"[36], ya que según Maritain su tarea debe ser simplemente de apostolado. En suma los únicos actores autorizados para impulsarla son los propios ciudadanos católicos, quienes no deben desvincularse de los asuntos temporales en virtud de su fe. Ellos deberán actuar no tanto a través de un partido político católico (idea que a Maritain le resulta inaceptable dado que tendería a comprometer nuevamente a la Iglesia en los asuntos políticos), sino más bien por medio de su participación en diversos partidos políticos organizados por católicos. Más específicamente Maritain confía en que los dirigentes políticos se hagan cargo de la tarea de emprender la transformación espiritual[37]. En manos de una minoría dirigente encargada de encauzar su movimiento, la transformación podrá ser lenta y ordenada.

Esta discusión acerca de la transformación espiritual del orden temporal que nos conduce desde Santo Tomás a Maritain halló una amplia repercusión en monseñor Franceschi, aunque este último adoptara una posición tanto menos cautelosa que la de Maritain. Así, lejos de ver en el dirigente político el actor destinado a impulsar la transformación, Franceschi no vacilará en encontrar un referente en el poder militar.

La revolución cristiana según Gustavo Franceschi

En el caso de Franceschi, la reflexión acerca de una renovación cristiana del orden temporal halló su partida de nacimiento en 1930, cuando éste reconoció no sólo la legitimidad del movimiento que derrocó a Yrigoyen, sino también la necesidad de una apelación a la fuerza, aunque interpretara a ésta en un sentido puramente defensivo, vale decir, para proteger el orden social frente a un gobernante identificado como tiránico que colocaba a la sociedad al borde de su disolución, aniquilando "el cuerpo colectivo"[38]. En este sentido la destitución del tirano no representa "pecado" alguno dado que su único fin es restablecer el orden.

Pero la doctrina tomista de la sedición fue utilizada por Franceschi en varios sentidos y dio lugar a diversas interpretaciones a lo largo del período aquí estudiado^[9]. La

---

[36] J. Maritain, **Du régime temporel...**, p. 172.

[37] "Los males que hoy sufren los asuntos humanos son incurables si las cosas divinas no son llevadas a las profundidades de lo humano, lo secular, lo profano. En otros tiempos Dios creó santos para que fueran jefes militares o jefes de pueblos, emperadores o reyes. ¿Por qué no podría crearlos para que sean jefes políticos en las condiciones de! tiempo presente o del tiempo futuro?", J. Maritain, Du **régime temporel...**, p. 177.

38 "Monseñor Franceschi desde las tribunas del Jockey Club", El Pueblo, 14 de septiembre de 1930.

[39] En efecto, esta doctrina reaparecerá repetidas veces en el pensamiento de Franceschi a lo largo del período aquí estudiado. Así en 1935 afirmaba; "Santo Tomás de Aquino ha encarado el problema del déspota. Comienza por definirlo: es el gobernante que prescinde del bien común para no buscar más que su bien particular, es decir, el hombre que toma la autoridad como instrumento para hacer lo contrario de aquello para que fue designado. Pues bien cuando este despotismo es evidente, grave y duradero, cuando

apelación a la fuerza introdujo una serie de debates en los cuales Franceschi advertiría los riesgos que suponía para ios católicos el involucrarse con ella. Así, Franceschi adoptará la idea de una revolución entendida exclusivamente en su sentido moral, que debía obrar no tanto por medio de una apelación a la violencia, sino más bien por una intervención en los "espíritus", tanto más profunda pero a la vez más lenta y difícil de implementar que cualquier apelación a la fuerza[40]. En este contexto Franceschi se apropió de las palabras de Maritain al insistir en que "la revolución deberá ser moral o no será" para postular la idea de una *regeneración*, revolución moral que no puede ser confundida con las revoluciones "materiales". La idea de la regeneración moral a la que Franceschi arribó hacia mediados de la década de 1930 resultaba en cierto sentido superadora tanto de la vieja idea de la sedición (idea ésta que corría el riesgo de ser confundida con una mera apelación a la violencia, aunque Franceschi no la abandonará del todo) como de la revolución, evitando confusiones con el marxismo y los totalitarismos. Entre 1930 y 1936, se construirá pues el primer conjunto de reflexiones acerca de la revolución. Ahora bien, podemos preguntarnos nuevamente cuál es el actor social que estará destinado a impulsar la renovación cristiana, tal como la propone Franceschi.

Franceschi retomaba la doctrina del poder indirecto del papado[41] que tenía sus raíces en Belarmino para rechazar la intervención directa de la Iglesia en la política ya que de esta manera quedaría comprometida su independencia. Asimismo, y en un sentido que tendía a coincidir una vez más con Maritain, tampoco admitía que la Acción Católica se comprometiera en esta tarea. Al igual que este último, Franceschi va a dirigir su mirada hacia la sociedad, los ciudadanos católicos y sus dirigentes políticos, pero al hacerlo la cuestión se revelará sumamente compleja. Los políticos profesionales se hallaban para Franceschi sumamente desprestigiados y las instituciones políticas, en particular los partidos y la política parlamentaria, no dejaban de ser sometidas a crítica por su corrupción e incompetencia (en este último sentido, se manifestaba el influjo de la obra de Émile Faguet, *lx', culte de l'incompétence,* de 1910). No habrá pues para Franceschi dirigente político capaz de emprender ningún tipo de renovación cristiana, a diferencia de lo que sostenía Maritain.

Frente a un sistema político que se desbarranca, el deseo de Franceschi de colaborar en tal renovación lo obligó a desplazar la mirada hacia la sociedad civil en su conjunto, ya no tan sólo los dirigentes sino también los "dirigidos". Pero la sociedad, advierte,

---

se ha» agotado todos los medios pacíficos para evitarlo, en caso de tener la certidumbre de que la expulsión del tirano no traerá peores consecuencias que su mantenimiento, la revolución se torna lícita. ¿Por qué, pregunta el Santo? Porque en realidad el gobernante es el sedicioso y no el pueblo", Gustavo Franceschi, " La lógica de un principio", Criterio, 10 de octubre de 1935.

[40] G. Franceschi, "Cómo se prepara una revolución", Criterio, 14 de septiembre de 1933; "El drama de una generación", Criterio, 24 de agosto de 1933; "En el derrumbadero", Criterio, 27 de julio de 1933; "Educación y reforma política", Criterio, 6 de julio de 1933; "Orden social y sentimentalismo", Criterio, 22 de febrero de 1934.

[41] "Esa potestad del Papa concierne directamente las cosas espirituales en vista del supremo fin del género humano. De ahí dos de sus propiedades: ella no concierne *directamente* lo temporal, ella concierne lo temporal *en vista de lo espiritual* [...] El Papa tiene poder supremo sobre lo temporal en vista de lo espiritual pero no directamente, precisamente en cuanto temporal", G. Franceschi, "Iglesia y Estado", Criterio, 3 de enero de 1935. Sobre la influencia de Belarmino en el pontificado de Pío XI, Antonio Gramscí, "La Acción Católica", Notas sobre Maquiavelo, ía política y el Estado moderno, Buenos Aires, Lautaro, 1962.

quedó sumida en la disolución como consecuencia de la herencia del liberalismo decimonónico. La organización apolítica de la sociedad en mutuales, cooperativas, sindicatos y asociaciones, que debía ser -según Franceschi había insistido desde las primeras décadas del siglo XX bajo el influjo de Emilio Lamarca[42]- una vía para la renovación cristiana, era harto difícil de llevar a la práctica en el marco de una sociedad de masas que resultaba según Franceschi sumamente apática[43]. En este sentido la herencia liberal dejó como saldo una fuerte tendencia a la disolución de los lazos sociales que la tornaba fácil presa de los totalitarismos. Es por ello que Franceschi creía bloqueado el camino hacia una organización social sobre la base de instituciones apolíticas creadas de manera más o menos espontánea.

En un contexto signado por la existencia de una sociedad apática enfrentada a un sistema político parlamentario que sólo desembocaba en la corrupción, la tarea de la reconstrucción de los lazos de solidaridad necesitaba según Franceschi de una voluntad firme expresada en un conjunto de dirigentes comprometidos con la transformación y capaces de superar tal apatía, cosa difícil de lograr bajo la vieja política parlamentaria, guiada por "los bajos intereses electoralistas".

Pero la renovación cristiana del orden temporal (entendida bajo la idea de una revolución moral) tampoco podía quedar librada a la voluntad aislada de una minoría dispuesta por sí sola a llevarla a cabo, sino que simultáneamente este esfuerzo debía verse acompañado por una transformación en las masas, cosa que sólo podía lograrse a través de la "educación moral" y del apostolado. Si ambas cosas no se daban simultáneamente la transformación fracasaría por estar dirigida por una minoría aislada sin ningún tipo de eco en la sociedad. En suma la renovación cristiana apuntaba hacia un doble frente: la formación de unos dirigentes virtuosos[44] y la constitución de una sociedad civil también virtuosa y organizada[4*], dispuesta a cooperar con unos dirigentes a los que se creía la encarnación del interés público, fortaleciendo de este modo los lazos sociales y las vías de comunicación entre gobernantes y gobernados a través de un conjunto de asociaciones intermedias. En este sentido afirmábamos más arriba que lo que Franceschi se proponía era cristianizar la sociedad y no tanto el (aparato de) Estado[46]. De este modo podría evitarse el divorcio entre los pueblos y sus dirigentes[47], ya que ninguna minoría dirigente puede ser exitosa si no encontraba eco popular (en buena medida sería esto según Franceschi lo que permitiría explicar el fracaso de la revolución de 1930).

---

[42] Acerca de la orientación netamente apolítica de Franceschi durante las primeras décadas del siglo XX, G.Franceschi, **La democracia** y **la Iglesia,** Buenos Aires, Agencia General de Librería y Publicaciones, 1918.

[43] G.Franceschi, "Educación y reforma política", **Criterio,** ó de julio de 1933.

[44] En este sentido Franceschi insistía en ia necesidad de un "buen gobernante", "Los obispos en la crisis nacional", **Criterio,** 28 de agosto de 1933.

[45] "El pueblo debe destacarse por su virtud", G. Franceschi, "En el derrumbadero", **Criterio,** 27 de julio de 1933.

[46] Según Franceschi por Estado debe entenderse un aparato de gobierno destinado a la administración de los asuntos públicos, sobre el cual la Iglesia no debe entrometerse. Ahora bien en lo que hace a sus fundamentos jurídicos y la definición de las funciones de dicho aparato, ésta constituye un área en la cual sin duda la Iglesia sí deberá regular, El Estado es meramente un instrumento para conseguir un fin (el bien común temporal); que ello se logre o no dependerá en todo caso de la virtud de los gobernantes.

[47] G.Franceschi, "El Pontificado y 1a guerra", **Criterio,** 5 de septiembre de 1935.

Desde esta perspectiva se explica su adhesión a la idea de un régimen corporativo cristiano, cuya mejor encarnación se hallaba en Oliveira Salazar. Se lo entendía como un sistema representativo perfeccionado y en este sentido superador de la política "liberal", de fuerte sustrato universalista, abstracto e individualista. El corporativismo, a diferencia de la concepción "liberal" acerca de la representación política, estaría en condiciones de reflejar una sociedad sumamente heterogénea, si bien organizada en un sentido apolítico, cuyos múltiples intereses y particularidades sociales (familiares, regionales, económicas) debían establecerse sobre la base de asociaciones intermedias y corporaciones, de tal manera que permitieran el diálogo con los dirigentes. En suma, Franceschi se proponía perfeccionar y mejorar el sistema representativo antes que sustituirlo[48]. De este modo la política lograría ser un reflejo de la sociedad.

Ahora bien, a pesar de que hemos subrayado que Franceschi propone una revolución moral antes que una apelación a la fuerza, no hay dudas sin embargo acerca de su abierto compromiso con el franquismo, que representaba desde su perspectiva la encarnación de un corporativismo cristiano. La historiografía[49] ha tendido a considerar que precisamente la experiencia de la Guerra Civil Española trajo consigo una radicalización en el pensamiento de un Franceschi que durante la primera mitad de la década de 1930 solía apelar a la prudencia política. Pero en este punto no puede pasarse por alto el hecho de que Franceschi retomara aquí la doctrina tomista de la sedición para declarar sedicioso al gobierno de los Frentes Populares, a la cual ya había apelado en 1930[50]. Y frente a un gobierno sedicioso que atenta contra el orden social, el derecho a la rebelión resulta como se ha visto legítimo.

La adhesión al franquismo puede explicarse en el caso de Franceschi por su firme creencia en la necesidad de una renovación cristiana, renovación que decididamente no podía darse (a diferencia de lo que postulaba Maritain) de la mano de los políticos profesionales. A diferencia de estos últimos que sólo actúan en pos de su propio provecho y no son capaces de defender ningún tipo de causa común, el líder dispuesto a comprometerse con la defensa del orden social constituye un *jefe* por su capacidad de decisión y por lo virtuoso según Franceschi de emprender la defensa de la sociedad[31]. En este sentido sostenemos pues que existe una fuerte continuidad en su pensamiento antes y después del estallido de la guerra española, y dicha continuidad estaría marcada por la idea de la renovación cristiana, construida sobre la base de la doctrina tomista, en un momento en

---

48 "Nada menos homogéneo que el pueblo, por esto menos representado que él en su realidad viviente por miembros sobresalientes de comités políticos o por medio de un sufragio amorfo. Entiéndaselo bien, admito que *legalmente* diputados y senadores sean los representantes del pueblo, pero afirmo que *real* y *sodalmente* mientras subsista lo inorgánico de la democracia contemporánea, no existe tal representación", "El pueblo", **Griterío,** 14 de febrero de 1935. También puede verse "Lo político y lo social", **Criterio,** 9 de julio de 1936.

49 Según Loris Zanatta "la guerra de España produjo una metamorfosis también en monseñor Franceschi, cuya proverbial lucidez mostró la hilacha varías veces, dando lugar a accesos de fanatismo". **Del Estado liberal a la nación católica...,** p.203. También en este mismo sentido Lila Caimarí, **Perón** y **la Iglesia** ..., p. 349.

50 Se lo declara tiránico tanto por su origen como por su ejercicio. G. Franceschi, "El movimiento español y el criterio católico", **Criterio,** 15 de julio de 1937; "Puntualizaciones", 16 de septiembre de 1937.

51 G. Franceschi, "El jefe. A la memoria del general Mola", Criterio, 17 de junio de 1937.

el cuál Franceschi tenía plena conciencia de que "estamos en batalla". Es por ello que acusará a Maritain de servir "de bandera a toda una oposición anticristiana" por su posición conciliadora frente al conflicto español[52].

Aun bajo la guerra civil española, Franceschi no abandonará del todo su apelación a la prudencia política al afirmar que la violencia sólo puede tener un carácter pasajero y un sentido meramente defensivo, a la cual sólo se puede recurrir cuando todos los demás medios han quedado cancelados[53]. En este sentido ya en 1935 había formulado una serie de advertencias con respecto a los usos que podía dársele a la doctrina tomista de la sedición, al afirmar que ésta no debía ser utilizada en cualquier circunstancia, de acuerdo con la cambiante voluntad de las masas. La doctrina de la sedición, agregaba, sólo podía ser aplicada en un número contado de casos fuera de los cuales no dudaba Franceschi en reclamar el deber de obediencia de los cristianos frente a las autoridades seculares. En la medida en que fuera posible apelar a otros medios por fuera de la violencia a fin de alcanzar la renovación cristiana, Franceschi no dejará de hacerlo. Así, a partir de 1938, a la par que el gobierno de Ortiz se embarcaba en un proyecto de regeneración institucional del sistema político, las reflexiones políticas de Franceschi se hallaban lejos de apelar a la doctrina de la sedición ya que frente a un gobierno al que se reconocía como legítimo y orientado al bien común (por su afán de regenerar el sistema político de partidos), la rebelión no podía quedar admitida. En este sentido afirmaba que no es "cristianamente razonable"[54] rebelarse en pos de una renovación cristiana si este mismo objetivo podía ser alcanzado por otras vías (por ejemplo, a través de una reforma constitucional). En este contexto Franceschi desarrolló un conjunto de ideas que ahora se presentarían como reformistas[55] en las cuales se manifestaba nuevamente su afán por una renovación cristiana, de acuerdo con la idea de instaurar una democracia "orgánica" basada en la representación corporativa, a fin de estrechar los lazos entre la sociedad y la política.

Asimismo la necesidad de una utilización sumamente cautelosa de la doctrina tomista de la sedición despertó la conciencia de que era necesario evitar que aquella condujera a un riesgo aún mayor, que sería el de desembocar en una teocracia. En efecto, si la Iglesia se colocaba en una posición de juez al punto tal de decidir la legitimidad o no de todo orden político, podría correr el riesgo de quedar comprometida su autonomía con respecto al orden temporal. Conciente de este riesgo, Franceschi insistió en rechazar tanto la teocracia ("conste que no pido una especie de teocracia más o menos disimulada: el Estado posee funciones que le son propias y la Iglesia su territorio dentro del cual nadie tiene derecho a introducirse"[56]) cuanto el césaro-papismo[57], dado que ambos disuelven el equilibrio tomista entre el orden temporal y el espiritual.

---

[52] G. Franceschi, "Posiciones", Criterio, 12 de agosto de 1937.

[53] G. Franceschi, "En torno a la guerra de España", Criterio, 11 de septiembre de 1937.

[54] En este contexto Franceschi ("El problema constitucional argentino", **Criterio,** 17 de julio de 1941) retomaba la doctrina paulina que afirma que resistir a la autoridad es resistir a Dios. Sobre, la doctrina paulina del poder, **S.** Wolin, **Política y perspectiva...,** pp, **108-110.**

[55] Sobre el acercamiento entre **el** catolicismo y el gobierno **de** Ortiz, Loris Zanatta, **Del Estado liberal a la nación católica...,** pp. 237-252; Loris Zanatta, **Historia de la Iglesia argentina...,** pp. 430-431.

[56] G.Franceschi, "Hacia la revolución", Criterio, 7 de mayo de 1942.

[57] "Nadie pide el establecimiento de una teocracia: pero hay algo peor que semejante régimen: es el césaro-papismo, o sea la conversión de los poderes civiles en supremos legisladores de lo religioso", G. Franceschi, "La Iglesia es algo en sí misma", Criterio, 11 de junio de 1942.

La distancia entre la Iglesia y la política es pues un límite difícil de definir en el marco de las ideas tomistas de Franceschi a partir del momento en que se deja de lado la idea de una intervención directa en los asuntos políticos, pero a su vez la Iglesia se reserva sin embargo una tarea de tutela (moral) sobre la vida política. No obstante es la propia idea acerca del sentido de la *política* la que emerge como sumamente compleja. Para Franceschi la "política" admite simultáneamente dos acepciones. En primer lugar, se la define como una forma entre otras tantas posibles de administrar los asuntos y recursos públicos donde ni la administración ni la distribución de los cargos públicos serán de la competencia de una Iglesia que, se afirma, deberá gozar asimismo de autonomía frente a cualquier tipo de actitud regalista por parte del Estado. Pero por otro lado puede mencionarse un segundo sentido de la Política (que distinguiremos en este trabajo por medio de la utilización de mayúsculas) en el cual lo que está enjuego no es tanto la administración de los recursos públicos sino más bien la consecución del bien común y de una vida virtuosa en la esfera de lo temporal[58], que deberá ser alcanzada sin importar cuál sea el poder de turno. En este segundo sentido la Política se halla inextricablemente atada a la moral de la cual no puede ni debe escindirse y es un resultado de las costumbres dadas en una sociedad. Esta doble acepción de la "política" es la fuente de la cual emana la complejidad del pensamiento político tomista, producto de la autonomía siempre relativa de lo temporal y lo espiritual. Pero en suma está claro que es el poder espiritual el que le fija los límites al poder temporal.

A partir de 1930, Franceschi adquirió plena conciencia de que bajo la democracia liberal los dirigentes, aquellos que en principio debían estar destinados a llevar el orden temporal a la virtud y al bien común, más bien lo que hicieron fue convertir a la política y al Estado en un botín a conquistar. De este modo los políticos profesionales perdieron para Franceschi toda legitimidad en tanto que minoría dirigente a la par que el desarrollo social y económico moderno había dado corno resultado una sociedad capitalista sumamente compleja en la cual los lazos sociales tendían a fracturarse. La política entendida como la administración de los asuntos públicos entraba en una clara confrontación con respecto a la idea del bien común. Para salvar a esta última, Franceschi estaba dispuesto a sacrificar a la primera, vale decir, a los arreglos institucionales, las formas de representación y las reglas del juego político que habían sido la herencia del "liberalismo decimonónico". En definitiva, cuanto más rechaza la política (liberal) más está dispuesto a defender la Política y en este sentido se dispone a regenerarla. Por más que Franceschi afirme que la Iglesia debe desentenderse de la política, lo hará sólo en cierto sentido, es

---

58 "En oíros términos si por política entendemos no ya la mezquina lucha de partidos que cuotidianamente nos es dado contemplar sino la ciencia y el arte de escoger ias instituciones más adaptadas a cada época y a pueblo, fundándolas sobre sólidos principios y haciéndolas funcionar adecuadamente; si por política entendemos el gobierno en el sentido más noble de la palabra, habremos de reconocer que no sólo no es independiente de la moral, sino que tanta será su eficacia cuanto sean justas las doctrinas en que se basan sus normas de acción, y honestos los hombres que ejercen el mando", G. Franceschi, "Moral y política", Criterio, 15 de febrero de 1934. En este mismo sentido, Pío XI le habría dicho a Franceschi en una audiencia de 1922 que "no se ocupe de política", "El cristiano y el orden temporal", Criterio, 13 de junio de 1935. También puede verse sobre la idea de la *política* en Franceschi "La Iglesia y los partidos", Criterio, 28 de enero de 1937; *"Sur y Criterio".* Criterio, 23 de septiembre de 1937; "Diplomacia pontificia", Criterio, 30 de abril de 1942; "Sacerdocio, política, clericalismo", Criterio, 3 de diciembre de 1942.

decir, al no admitir el juego de la política de partidos. No es de extrañar pues que a la hora de expresar su adhesión por la revolución de 1943, afirme que se trata de una revolución eminentemente apolítica, en el sentido de que estaba destinada a destronar a los políticos profesionales, a los que considera "enemigos del pueblo"[59].

Conclusiones

Como puede verse la relación entre la Iglesia y la política resulta sumamente compleja para el tomismo que Franceschi encarna. Ello es así porque desde una perspectiva tomista la ciudad terrena y la ciudad divina no se contraponen, sino que más bien se piensa a la ciudad terrena como completamente perfectible, cuyos vicios podrán (y deberán) ser erradicados. La contraposición entre la ciudad terrena y la ciudad divina, entre lo mundano, corrupto y vicioso frente a la virtud que sólo puede provenir de Dios constituye un dualismo que proviene de la tradición teológica agustiniana antes que de la tomista. El tomismo, fundado en la idea del libre albedrío humano (vale decir que el hombre podrá, a través de sus propias obras en el mundo, y no fuera de él, alcanzar su salvación), aspira a hacer del hombre un hombre virtuoso y de la ciudad terrena un lugar para la expresión de la moral natural del ser humano. En suma, no tendría cabida dentro de una tradición agustiniana la idea de regeneración o de revolución cristiana, dado que desde esta perspectiva no tendría sentido intentar regenerar el "mundo", algo que por definición es corrupto. En este sentido, podemos contrastar nuestra interpretación del tomismo con la que ofrece Loris Zanatta cuando afirma que el tomismo presenta una "visión dicotómica del mundo -la ciudad sacra en perpetua lucha con la profana"[60], ya que para el filósofo tomista una y otra lejos de contraponerse al punto tal de entrar en lucha entre sí, pueden y deben conciliarse aunque sin quebrar los límites que las separan.

La ciudad terrena -espacio en el que transcurre la política, sin duda mundana- y la ciudad divina no constituyen para el tomismo términos antagónicos. Así, la propia concepción tomista de la Iglesia muestra como ésta no puede dejar de ser pensada a la luz de la política: según Franceschi el Papa no tiene meramente a su cargo una tarea religiosa sino que cumple además funciones políticas ("todo Papa que de por sí será *religioso*, se verá constreñido mal de su grado a *ser político*"[61]) en la medida en que la Iglesia es una institución visible y, en este sentido, *política*, configurada bajo una forma de gobierno de rasgos más bien monárquicos[62], en particular desde el Concilio Vaticano I. De este modo lo religioso y lo político, antes que separarse de una manera tajante, aparecen profundamente entremezclados[63]: la Iglesia es una institución política que a pesar de su finalidad puramente supraterrenal se constituye sobre la base de una estructura de poder, mientras que el poder temporal no puede ser meramente un lugar para el ordenamiento de lo

---

[59] G. Franceschi, "Nuevas consideraciones sobre la revolución", **Criterio,** 1 de julio de 1943.
[60] Loris Zanatta, **Historia de la Iglesia argentina...,** p. 407.
[61] G. Franceschi, "Ante el futuro cónclave", **Criterio,** 2 de marzo de 1939.
[62] G. Franceschi, "Una elección pontificia" (1922), El **Pontificado romano,** Buenos Aires, Difusión, 1944, p. 21.
[63] S. Wolin, **Política** y **perspectiva,** pp. 147-150.

terrenal y el ejercicio de la coacción por parte de las autoridades seculares, sino que simultáneamente deberá promover el bien común y la virtud entre los hombres. La Iglesia no constituye una "contra-sociedad"[64], construida en oposición a lo mundano, sino más bien resulta un poder espiritual que posee claros rasgos políticos.

Dado que la Iglesia y la política no sólo no son ajenos, sino que tampoco no podrían ni deberían serlo, siempre estará latente el riesgo de su mutua contaminación[65], que llevaría a romper el frágil equilibrio entre lo espiritual y lo temporal al cual aspira el tomismo. Desde la década de 1940, el propio Franceschi señaló los riesgos que este equilibrio traía consigo: en repetidas ocasiones se esforzó en advertirle a los católicos que no sólo la Iglesia y el Estado no debían separarse ya que mutuamente debían colaborar en asegurar el bien común, sino que además tampoco debían absorberse entre sí porque ello desembocaría o bien en una teocracia o bien en la formación de una Iglesia nacional completamente supeditada al Estado. En particular, Franceschi insiste en evitar el riesgo de conducir hacia una lectura teocrática de la filosofía tomista, ya que efectivamente advertía que era esta lectura la que tendía a prevalecer entre ciertos sectores del nacionalismo católico que, apoyados en el "mito de la nación católica", llevaban a la absoluta confusión entre la Iglesia y el Estado, haciendo de este último un instrumento al servicio de un poder espiritual que se arrogaba funciones políticas que no le correspondían, ya que iban más allá de su preocupación por la política.

---

[64] Loris Zanatta, **Historia de la Iglesia argentina.,.,** p. 417.

[65] En este sentido retomaba una vez más a Jacques Maritain para quien su concepción de la *nueva cristiandad*, señalaba Franceschi, no conducía en absoluto a un régimen teocrático. A modo de ejemplo puede verse "¿Nuevo orden?", Criterio, 7 de agosto de 1941, donde afirmaba que "no pretendemos tampoco una confusión entre lo espiritual y lo temporal que pondría a lo primero en manos del Poder iaico o entregaría lo segundo al eclesiástico. *Coordinar* no es lo mismo que *identificar*; para nosotros la coordinación no suprime ei carácter y finalidad de ia sociedad civil ni la función propia dei gobierno, ni somete cada una de las resoluciones de éste al visto bueno de la iglesia. Pero, dentro del concepto cristiano, lo temporal no puede ser autónomo *en absoluto* de io espiritual, por la sencilla razón de que el hombre realiza, sí, su fin *próximo,* pero no su fin *supremo* en este mundo y por lo tanto ei orden temporal, simultáneamente con *hacerle conseguir e* próximo, debe realizarlo en forma tal que *\cfacilite* el logro del supremo. Es también de Maritain y me parece de mucha exactitud la fórmula con que dice que lo temporal civil desempeña con respecto a lo espiritual funciones *ministeriales,* entendida esta palabra en el sentido de auxilio y servicio".

EL CATOLICISMO Y LA PROFESIÓN MÉDICA EN LA DÉCADA PERONISTA

Omar Acha*

Introducción

La hipótesis básica de este trabajo es que en las trayectorias de los médicos católicos durante la primera década peronista (1946-1955) se observa de un modo privilegiado un conflicto que bien visto concierne a todo el catolicismo de la época. Se trataba de una contradicción en que reposaba el proyecto hegemónico católico desplegado a principios de la década de 1930, a saber, la que oponía la autoridad eclesiástica y la potestad del Estado moderno. La complejización del sistema y los discursos sobre la salud durante los gobiernos peronistas exacerbaron la ambigua e inevitable aporía a que estaba condenada una estrategia que deseaba imponer el orden católico a la sociedad y su necesidad de "apoyarse" para ello en un Estado cuya expansión debía cuestionar el fundamento de ese orden. Precisamente el caso de los médicos católicos es por esto sintomático: se trata de "profesionales liberales" que deben seguir al mismo tiempo una ortodoxia religiosa en el orden moral y un ajuste a los tiempos que impugnaba la validez de la sanción dogmática.

Esto último tenía dos fuentes. Por una parte, en el campo del saber médico, la secularización que había sido un lema de la consolidación de los dispositivos destinados a combatir las enfermedades y luego, más agudamente, a producir la salud. Por otra parte, la exigencia de ajuste burocrático y profesional a que obligó el salto cualitativo que sufrió el complejo estatal higienista-médico durante el peronismo.

Fue en la década peronista donde se consolidaron tendencias teóricas e institucionales que modificaron el concepto de *salud* que si bien no eran nuevas, adquirieron remozada fuerza en un tiempo en que el Estado se convirtió, de un modo inédito en la historia argentina, en el sostenedor simbólico (soberano) de la realidad societal[1]. Los médicos católicos sufrieron pronto las presiones que implicaban estos cambios para los cuales no

* Universidad de Buenos Aires.

1 En la era peronista se hace imprescindible distinguir entre la legitimidad del poder (que residía en el "pueblo") y la soberanía (que residía en el Estado y en Perón en tanto estadista). Ésta es la particularidad del populismo peronista en contraste con otros fenómenos parecidos y desde luego está allí la diferencia con el fascismo para el cual legitimidad y soberanía se fusionan en el Estado.

estaban preparados. De un modo mucho más sutil y masivo que el visible desde 1954 con el enfrentamiento abierto del gobierno peronista con la Iglesia católica, la profesión médica identificada con el catolicismo mostró que ese conflicto no se debió tanto al avance "totalitario" del gobierno de Perón, sino al despliegue de la mencionada contradicción entre Iglesia y Estado. En otras palabras, se trata de mostrar de qué modo, pleno de contingencias pero también de condicionamientos de mediana duración, las tensiones estaban inscriptas en su mismo nacimiento.

Deseo probar, en este marco, la hipótesis de la dificultad de *decir la nación* que la presencia del Estado implicaba para la medicina católica, que en mi opinión es parte de una incomodidad que salvo en el campo de la educación -y aun aquí con matices- fue haciéndose cada vez más evidente a partir de 1943 para *todo* el catolicismo organizado. Esta dificultad implicaba un obstáculo decisivo para la construcción hegemónica.

Para mostrar este problema procederé a describir sucintamente ios términos de la tensión hegemónica del proyecto católico de conquista de la sociedad civil. En segundo lugar, abordaré el perfil de actuación de los médicos coaligados en torno al Consorcio de Médicos Católicos. Luego mostraré con obligado esquematismo las transformaciones del concepto de enfermedad y de profesión médica durante el peronismo. Por último, describiré las modalidades bajo las cuales los médicos católicos reaccionaron ante estos cambios.

Iglesia y Estado: una tensión irresoluble

A partir del golpe de Estado de septiembre de 1930, se mostró con una fuerza cada vez más acusada la ofensiva del catolicismo organizado para lo que desde esas mismas filas se veía como una reconquista de la sociedad argentina. En una lucha que llevaba ya varias centurias en Occidente, en el siglo XX esta tarea debía dar cuenta del rol del Estado como principal sostenedor de los lazos sociales. En efecto, toda pretensión hegemónica moderna debía reconocer la secularización *estatal* de la fundación del orden simbólico y material de la realidad que -según una razón trascendente- la Iglesia había considerado como suya. Si la disputa entre el poder terrenal y el celestial ya tenía una larga historia marcada por el regalismo, la aparición de la cuestión social en el siglo XIX concilió parcialmente un vínculo con el Estado que sin embargo no iba a estar exento de tensiones.

En la Argentina, luego de la denota de la Iglesia que significó el despojamiento estatal de ciertas funciones educativas y el registro exclusivo de los ritos de pasaje en la década de 1880, hacia 1930 la revancha mostró que en este país el proyecto de un resarcimiento era posible. Sin embargo, la ofensiva estuvo ligada al ingreso de las fuerzas armadas como actor político. No fueron los cuadros de la Iglesia los que derribaron al radicalismo gobernante, sino que lo hizo una institución que aún no estaba del todo identificada con el catolicismo.

Se ha mostrado cómo poco a poco el ejército se fue transformando en un "partido católico", y hacia 1943 parecía que el triunfo de la entente clerical-militar era un hecho[2].

---

[2] **Loris Zanatta, Del estado liberal a la nación católica, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996; Perón y eí mito de la nación católica, Sudamericana, 1999.**

La victoria estaba signada, empero, por la vieja contradicción entre Iglesia y Estado. Las fuerzas armadas nunca perdieron su identidad estatal, y su mancomunión con el destino nacional estuvo indisolublemente articulada coii la idea de que un *Estado militar* era la base del orden que el catolicismo podría perfeccionar. Salvo en franjas radicalizadas del catolicismo, este horizonte era visto como sumamente problemático y hasta indeseable, como sucedía con los "liberales". Por esto las tensiones con el peronismo de los primeros años, generalmente susurradas y alusivas, presagiaban muy bien las disputas posteriores, porque en verdad no fue el autoritarismo de Perón el que forzó el conflicto.

Antes de que el peronismo existiera como tal, Gustavo Franceschi dedicaba sesudos editoriales en *Criterio* para combatir el "totalitarismo", es decir, toda ideología política que subordinara la sociedad al Estado. El tema no necesitó al peronismo para ser fundamental en la comprensión política de las élites católicas[3]. Sin duda, cuando el peronismo llevara adelante su proceso de identificación con el Estado, la nación y la soberanía política, aun vistiendo los ropajes católicos, el enfrentan!iento no sería por sordo menos vigoroso. Se entiende por qué *Criterio* no discutiera el peronismo como acontecimiento político cuando la jerarquía eclesiástica había apoyado la candidatura de Perón: imposible ya de ser pensado un *Estado sacro,* la nunca bien definida apuesta por un Estado fuerte que había cobijado al proyecto hegemónico durante quince años prometía más amenazas que triunfos.

Aquí voy a referirme a un sector de esta *tensión esencial.* La ampliación y transformación del saber médico y sanitario en la Argentina moderna fue un proceso que se identificó con la historia del Estado (las *obras sociales* fueron un apéndice de éste). La inmigración y la urbanización fueron el contexto material de largo plazo, pero fue a través de la aparición de élites médicas en la burocracia estatal, en el desarrollo de una estructura hospitalaria y de asistencia pública, y finalmente en la aparición de las obras sociales de los sindicatos obreros, donde se decidió el horizonte de la profesión médica.

En la actuación de los médicos católicos organizados es donde intento mostrar un sector particularmente urticante de esta historia conflictiva. En efecto, para un laico que militaba en la Acción Católica en calidad de profesional de la medicina, se cruzaban dos grandes problemas que iban a marcar el fracaso de la ofensiva hegemónica católica. Como médico debía hacer frente a una modernización del lenguaje y las prácticas médicas que adquirían progresivamente mayor fuerza de convencimiento (desde luego, también mayor eficacia de curación y prevención). Como médico *católico* se hallaba en la contrariedad de reivindicar el ejercicio liberal e individual de su saber frente a un sistema de salud pública que identificaba con el Estado el bienestar físico y psíquico, cuando la espera del derecho a la salud se estaba convirtiendo en sentido común.

El desfasaje entre la posesión de una ideología religiosa que establecía límites estrechos para los intereses médicos católicos respecto a unas necesidades sociales de salud en proceso de cambio, y la dificultad de ofrecer una alternativa al despliegue in-

---

[3] Ver por ejemplo, G. Franceschi, «Jacques Maritain, embajador ante !a Santa Sede», **Criterio,** n° 885, 886 y 887, marzo de 1945. El libro más sensible a la conflictividad *in corpore* del vínculo entre catolicismo y peronismo es el de Susana Bianchi, **Catolicismo** y **peronismo. Religión** y **política en la Argentina** 1943-1955, Tandil, instituto de Estudios Histórico-Sociaies "Prof. Juan Carlos Grosso", 200i. Ver **también** Lila Caimari, **Perón** y **la Iglesia Católica. Religión, Estado** y **Sociedad en la Argentina** (1943-1955), Ariel, 1995.

menso de una estructura sanitaria estatal, marcaron esta zona de la problemática relación del proyecto católico con una sociedad y un Estado que seguían patrones poco adecuados a los deseos hegemónicos establecidos en la inmediaciones del golpe de Estado de 1930.

La hipótesis general que sostiene esta argumentación es que durante el peronismo se desarrolló una *ciudadanía estatal* (no sólo la *social* que usualmente se toma en préstamo de **T.H.** Marshall) donde la salud se hizo un "derecho" vinculado al Estado. Si bien la *legitimidad* del populismo peronista descansó en la imaginaria voluntad del "pueblo", la *soberanía* comprendida como *orden primordial de la sociabilidad* fue en cambio estatal. En este contexto fue que laprofesión médica subordinada a las directivas vaticanas debió enfrentar una lucha que si bien tuvo en común con toda la ofensiva católica la tensión con el Estado, también mostró ciertas particularidades que señalo a continuación.

El Consorcio de Médicos Católicos

La profesión médica se legitimó como una especialización laboral según los patrones de una ocupación "liberal". Aun en sus inicios, cuando los médicos se propusieron obtener la protección del Estado para asegurarse el monopolio de las curaciones, no faltaron disentimientos respecto a un avasallamiento total por lo que entonces debía ser entendido más bien como un *gobierno*[4].

Esto significa que la representación de sí que tenían los *médicos católicos* (profesionalmente liberales) debía entrar en contradicción con una ideología integrista como la que sostenía la ofensiva hegemónica del catolicismo argentino. Ser un médico *católico* implicaba una división subjetiva que se iba a traducir en tensiones discursivas y prácticas cuando el mundo secular y la fidelidad religiosa comenzaran a ser distanciadas por la expansión del Estado peronista[5].

Antes de mostrar estos conflictos veamos cómo se organizaron los médicos católicos en el contexto de la ofensiva religiosa de la entreguerra. El Consorcio de Médicos Católicos de Buenos Aires fue fundado en septiembre de 1929. Se trataba de una institución que no tenía, por principios, una estructura rígida y jerárquica como sí la poseía la Corporación de Abogados Católicos. Como la profesión de bioquímicos o farmacéuticos, la médica estaba asociada a una mayor liberalidad que no se llevaba bien con una

[4] Ricardo González Leandri, **Curar, persuadir, gobernar. La construcción histórica de la profesión médica en Buenos Aires, 1852-1886,** Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999, pp. 227-229. Es preciso historizar al Estado. Durante el peronismo se crea un tipo diverso de Estado y sobre **todo** aparece una nueva posición del mismo en la construcción social de la realidad. Por eso distingo entre un *gobierno* como sistema de instituciones de *Estado* como organización *instituyente,* que es precisamente la novedad peronista.

[5] El uso del masculino como designación general es válido porque al menos hasta el fin del período que analizo no existieron médicas católicas. Esto se debía a razones ideológicas pero también a una evolución más amplia de la participación de las mujeres en el ejercicio de la profesión. En 1947 había en todo el país 611 médicas con título, de las cuales ejercían 535. A fines de 1953 las médicas llegaban a 960, lo que significaba un 4.5% del total de personas habilitadas. Vicente E. De Pablo, **Cantidad** de médicos y **su distribución en la República Argentina 1869-1959,** Buenos Aires, Ministerio de Asistencia Social y Salud Pública, 1955.

organización ligada al imaginario corporativo. La preeminencia que tuvo el fundador más activo, Miguel J. Petty no se basó en un fundamento teórico sino en el hecho de que íideró un grupo relativamente reducido.

La revista *latría,* aparecida siete meses más tarde, mostraba en el "programa cultural" con el que abría su primer número las fluctuaciones que se pronunciarían cada vez más abiertamente. Como órgano editado por una agrupación de profesionales liberales guiados por un saber de *status* científico, la tarea que se fijaba la revista era la de establecer los términos de "la aplicación recta y constante de la deontología objetivamente verdadera", una tarea, se aclaraba, "que nos dicta la razón natural humana, despojada de las pasiones y de prejuicios doctrinales"[6]. Y si es cierto que en ese mismo texto se destacaba que este esfuerzo inclinaba los objetivos del Consorcio hacia la teología, seguidamente se decía que esta sería una teología "natural".

El director de *latría* se encargó de establecer una distinción que sería a partir de entonces permanente. En efecto, si la ética era la problemática que justificaba la existencia del Consorcio, su aplicación a una tarea de bases científicas estaba condenada a luchar contra un fundamento no teológico, que había sido un tema recurrente en la legitimación positivista del saber médico. Más aún, debía dar cuenta del sentido "sociológico" con el cual autores-médicos como José María Ramos Mejía, Emilio Coni, José Ingenieros, Víctor Mercante o Francisco de Veyga, habían establecido la autoridad de la medicina para intervenir socialmente.

He aquí la formulación de Petty sobre los principios "fundamentales": "En todas las cuestiones de ésta índole, hay siempre dos puntos de vista: por un lado, el que instintivamente adopta el médico influido por argumentos y teorías sociológicas; por otro, el que adopta el teólogo, que estudia las grandes cuestiones médicomorales a la luz de ios principios inconmovibles del derecho natural y de la moral cristiana"[7]. Lo que Petty nombra como creencia "instintiva" no era otra cosa que la *doxa* científica que informaba el saber médico. Pero como el positivismo poseía también un discurso sobre la moral, aun en términos de convicciones la teología debía reconocer una división entre los "principios" del derecho natural y los propiamente cristianos. Entonces se evidencia el carácter del enfoque deontológico del Consorcio: se trataba de recuperar un espacio perdido para el "alma" frente al privilegio que se había otorgado al "cuerpo". He aquí un motivo que no cejará de preocupar a los médicos católicos, que verán siempre el peligro del avance de una comprensión de la medicina sin las restricciones que, según creían, en el pasado había contenido las desviaciones modernas que perturbaban el recto ejercicio del *arte de curar.* Es en este sentido que el Consorcio estaba inscripto en la política de la Iglesia. En 1933 pasó a integrar la Acción Católica, y la tarea de formación moral de los médicos fue su función principal.

En consonancia con esta tónica, el primer número de *latría* incluía un mensaje papal dirigido a un congreso internacional de médicos católicos realizado ese mismo

---

[6] "El Consorcio de Médicos Católicos. Su programa cultural", **latría,** n° 1, 1930. La revista gozó de una buena visibilidad (era regularmente publicitada en **Criterio),** a pesar de las dificultades para crecer, pues había médicos importantes en el mundo católico, como Arturo Bas (quien actuaba en Córdoba y pronto fallecería), Tomás Casares o César Pico. Este último dirigió la publicación algunos años.

[7] Migue! J. Petty (h), "La ética y la medicina", **latría,** cit.

año en Budapest. La palabra pontificia sería una parte principalísima de la estrategia discursiva del Consorcio y sería también una fuente de doctrina que se pondría en acción en el Ateneo que la institución tendría adosada para la formación ideológica de los médicos. Debemos detenernos en las indicaciones fijadas por el Papa, pues ellas serán una marca indeleble del horizonte cultural de los médicos católicos al menos hasta mediados de la década de 1960.

El tema del congreso internacional era la "ética sexual". El Sumo Pontífice felicitaba la ocurrencia del evento sobre todo entonces porque, decía, "adulteradas las direcciones y los principios de la Iglesia, tanto cunde la enseñanza impía e inmoral de procedimientos infames, trocándose el médico de salvador y regenerador de la familia y de la sociedad, en su más infame corruptor"[8]. La sensibilidad frente a esta carencia de principios éticos firmes coincidía totalmente con las declaradas metas del Consorcio. No se trataba de una coincidencia azarosa, pues la estrategia que siguieron los médicos católicos se inscribe en la multiplicación laica de la militancia leal al Vaticano que caracterizó al ciclo de la Acción Católica.

Por eso la constitución del Consorcio debió obtener las aprobaciones de rigor y gozar de los controles pertinentes. El visto bueno del Arzobispo de Buenos Aires fue seguido por la designación del padre Guillermo Furlong como asesor de la institución y al padre José Ubach como censor de *latría.*

M. Petty fue durante un lustro la figura dominante del Consorcio. En 1934 fue sucedido por Carlos Alberto Castaño (ginecólogo). Ese año la institución tomó a su cargo el cuidado médico en el Congreso Eucarístico Internacional. La gestión de Castaño se prolongó durante una década. En esos años surgieron consorcios similares en el Interior (Córdoba, Rosario, La Plata, Bahía Blanca, Santa Fe, Tucumán, Salta, Catamarca). En 1944 Luis Ayerza (internista) reemplazó a Castaño, quien luego de cuatro años dio lugar a Mario J. Del Carril (pediatra) y tras un período similar, éste dio paso a Fermín Raúl Merchante (obstetra), que conduciría el Consorcio el resto de la década peronista.

Institucionalmente la organización de los médicos católicos se desarrolló con remarcable continuidad, pero sin llegar nunca a hegemonizar la profesión médica ni sus integrantes a ocupar las más prestigiosas cátedras universitarias. Las relaciones con la Facultad de Medicina de Buenos Aires fueron cordiales y no faltaron gestos amistosos, como la realización de cursos en la Universidad por médicos del consorcio con temas como "El estudio médico legal del Santo Sudario" o la determinación del 18 de octubre, día de San Lucas, como el Día del Médico. Sin embargo, a pesar del apoyo de algunos especialistas importantes como Mariano Castex o Eduardo Braun Menéndez, ios médicos católicos no pudieron obtener la deseada conducción moral de sus pares. En 1940, el Consorcio de Buenos Aires pasó a formar parte de la Federación de Consorcios de Médicos Católicos de la Argentina.

Existen dos razones para explicar este relativo estancamiento. La primera razón consiste en la situación ideológica de la medicina de entonces y del conocimiento científico aplicado. El saber médico no estaba limitado a la cátedra ni a la clínica. Por el contrario, circulaba como discurso sobre el peligro, la muerte, el mejoramiento de la

---

[8] "Habla el Papa a los médicos", **latría,** cit,

especie y particularmente sobre la sexualidad[9]. La aparición del Consorcio como usina de moral médica fue una reacción a la expansión "sexológica" del saber médico y a la recepción del psicoanálisis. Su inspiración más persistente estuvo dada por la Encíclica *Casti Connubii* (1930), fuente de respuestas a la cuestión familiar y sexual de la modernidad[10]. La batería de posiciones al respecto no variaría hasta después de la caída de J.D. Perón.

En el campo social de las ideas, el proyecto hegemónico dirigido a los médicos no consistía en una simple conquista de espacios vacíos, sino en la derrota de una ideología progresista y básicamente cientificista que predominaba en la divulgación proliferante en una multitud de publicaciones. Pero quizás lo más importante fuera que la distancia con la fundamentación trascendente de la labor médica exigida por los católicos colisionara con una ya larga lucha del saber médico por legitimarse como "ciencia". En más de una ocasión los médicos creyentes debieron defenderse de las acusaciones de irracionalismo que se íes achacaban por sostener, por ejemplo, las virtudes sanadoras de la virgen de Lourdes.

La segunda razón de la lentitud con la cual el Consorcio creció se debió a un proceso más reciente de transformación de la profesión médica en el período de entreguerras y, sobre todo, en la segunda posguerra. La consolidación del vínculo de la medicina y el Estado fue un intercambio. Si por un lado el saber que estaba ligado al combate de las enfermedades se hizo partícipe del Estado como uno de los discursos legitimadores de su intervención sobre los cuerpos individuales, por otro lado los médicos pasaron a ser gradualmente más dependientes de las instituciones estatales. La transformación del *hospital* tuvo en esto un lugar destacado.

El origen científico del ejercicio de la medicina estaba asegurado por el título universitario que sancionaba la primacía del Estado en la dirección epistemológica de la profesión y en la represión de curanderos y comadronas. Pero además, las prácticas clínicas que eran exigidas para completar la formación imponían tempranamente a los próximos graduados una tarea *ad honorem* que se inscribía en la difusión del sistema hospitalario como el núcleo de la imaginación sanitaria del Estado. Un proceso de conversión de la medicina la llevaba de una "profesión liberal" a ser una categoría del funcionariado estatal. Esta modificación no podía dejar de generar conflictos en las dos lealtades de los médicos católicos militantes, quienes estaban dispuestos a ser equiparados con sacerdotes pero no con burócratas estatales.

Otro cambio contemporáneo provocaba similares inquietudes. La independencia liberal de los médicos estaba siendo puesta en cuestión por la aparición de instituciones que se presentaban como coiporaciones prestatarias de servicios de salud, y ante las cuales los profesionales debían resignar sus exigencias pecuniarias y aun la autonomía en la elección de pacientes. Las mutualidades fueron claves en este proceso. Puesto que administraban contingentes de posibles clientes, podían imponer condiciones a la prác-

---

[9] Hugo Vezzetli, "Las promesas de la sexología", en Aventuras de Freud en el país de los argentinos, Buenos Aires, Paidós, 1996.

[10] En 1939 el Consorcio de Buenos Aires organizó una Semana de Estudios sobre la Encíclica Casti Connubii.

tica médica y sobre todo a los honorarios[11]. Posteriormente, las obras sociales continuaron en esta senda, con lo cual por motivos terrenales la profesión se encontró incómoda ante lo que era visto como un avasallamiento. En 1941 se constituyó la Federación Médica de la República Argentina como gremio representativo destinado a aliviar esta situación.

Frente a tales alteraciones, el Consorcio de Médicos Católicos persistió en convicciones estabilizadas que se mantendrían largamente. Durante los dos gobiernos peronistas se agudizaron ciertas transformaciones que tensarían auil más el proyecto hegemónico médico-católico. Veamos brevemente estos cambios.

Nuevos conceptos de enfermedad y salud

Durante la época peronista se reconfíguró el papel del Estado respecto a la problemática de la salud. En realidad, este campo fue refundado en el marco de un nuevo Estado. Del mismo modo que el Departamento Nacional del Trabajo se convirtió en la Secretaría de Trabajo y Previsión en el comienzo de la actuación gubernativa de Juan Perón, por el decreto n° 12.331 del 21 de octubre de 1943, se constituye la Dirección Nacional de Salud Pública sobre la base del Departamento Nacional de Higiene. El 16 de agosto de 1944 el decreto n° 21.002 separa las funciones de Asistencia Social de la Dirección, que pasan al ámbito de la Secretaría de Trabajo y Previsión. En mayo de 1946 se le otorga a la Dirección la categoría de Secretaría de Estado, y pasa a denominarse Secretaría de Salud Pública[12]. Si es cierto que fue en la Secretaría que estaba bajo la tutela de Perón donde éste fue tejiendo sus redes de fidelidades y acuerdos, la de Salud Pública fue importante en la transformación del Estado que implicó el peronismo.

Aquí no pueden seguirse todas las líneas que subrayan la continuidad o el cambio entre la década peronista y las décadas que la precedieron. Mi punto de partida es que las transformaciones conceptuales y materiales que se venían produciendo, en este campo, desde la inscripción del discurso y la práctica higienistas en el Estado hacia el 900, sufrió un cambio cualitativo durante el primer gobierno de Juan Perón. Las modificaciones que se produjeron durante largas décadas se consolidaron y ampliaron para devenir, precisamente por ese proceso, una realidad histórica diferente.

Desde el saber higienista la cuestión social era enfocada desde una mirada patologizante, con la cual los médicos se situaron frente al Estado como los poseedores de un conocimiento importante para el control social. Ideológicamente, el complejo institucional ligado al higienismo también buscó consolidarse como un dispositivo pro-

---

" Esta situación ya era explícita en la década de 1920. Ver Pedro S. Acuña, "Las sociedades de socorros mutuos y sus relaciones con los médicos" (conferencia de 1924), en **Un rimero de verdades. La profesión médica y el gremialismo,** Buenos Aires, El Ateneo, 1938. Ver también Susana Belmartino, "Las obras sociales: continuidad o ruptura en la Argentina de los años 40", en M. Z. Lobato (comp.), **Política, médicos y enfermedades,** Buenos Aires, Biblos/UNMdP, 1996.

[12] Juan Carlos Veronelli, **Medicina, gobierno** *y* **sociedad. Evolución de las instituciones de la salud en la Argentina,** Buenos Aires, El Coloquio, 1975.

ductor, positivo, al articular la eugenesia al mero proceder patologizante, para proveer así un cuerpo sano a la nación bajo el lema del "mejoramiento de la raza"[13].

Por otra parte, la urbanización de la vida y la aparición de densos aglomerados demográficos que no podían ser tratados por médicos de cabecera, exigieron)a modificación de la estructura hospitalaria. Con la nüeva realidad demográfica ya perceptible luego de la Gran Guerra las tensiones estatales para resolver la necesidad de instituciones de cura se hicieron cada vez más evidentes. La intervención del Estado en el combate contra la enfermedad se vio aun más requerida por la lenta introducción de una economía política de los cueipos que difundió una contabilización monetaria de los organismos aptos para el trabajo. Este proceso fue desde luego un cambio que concernió a todo Occidente. Cada cuerpo maduro para el trabajo significaba un monto determinado que la riqueza nacional perdía en caso de muerte evitable o de disminución de la capacidad productiva por una enfermedad.

Finalmente, en la primera mitad del siglo XX se difunde una nueva mirada sobre esta economía de los cuerpos que se distingue claramente del enfoque predominantemente patologizador anterior. Se despliega un concepto de salud que implica la producción del cuerpo laborante (en algunas formulaciones también de una "alegría de vivir") y no solamente su cura.

Estos tres cambios implicaron alteraciones sustanciales para la posición de la profesión médica como la vemos en el siglo XIX.

Habíamos señalado la tensión esencial entre la expansión y transformación del Estado y el proyecto hegemónico del integrismo católico. Este conflicto estaba particularmente agudizado en el caso de los médicos, inclusive para los médicos no católicos. El avance del Estado era visto como un peligro para el *status* y los ingresos profesionales[14]. Conceptos que no eran nuevos en los países europeos y en Estados Unidos (y que tampoco lo eran en la Argentina), como los de "medicina social", "medicina preventiva", "seguro social", adquirieron con el gobierno peronista un fuerte impulso.

Los textos de Ramón Canillo, el secretario de salud pública (luego ministro del área entre 1949 y 1954), son las pruebas más contundentes del modo en que la salud se reconfiguró estatalmente en la época peronista[15]. Sus ideas no eran originales, pero él supo otorgarles una claridad a la medida de un concepto de salud ligada a la ciudadanía estatal[16].

---

[13] Hugo Vezzetli, **La locura en la Argentina,** Buenos Aires, Folios, **1983;** Jorge Salessi, **Médicos maleantes y maricas. Higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de Sa nación argentina (Buenos Aires, 1871-1914),** Rosario, Beatriz Viterbo, 1995.

[14] El médico anarquista Juan Lazarte era por ambos motivos particularmente sensible a esta tendencia: "El médico actual, es -escribía en 1943- en el orden económico, un pequeño comerciante individual y burgués. La estatización lo quiere convertir en funcionario. Un funcionario estatal es un burócrata destinado a aplicar las leyes del Estado, con más interés por sus funciones burocráticas que por la ciencia o la profesión". J. Lazarte, **Problemas de medicina social,** Buenos Aires, Américalee, 1943, p. 97.

[15] En torno a R. Canillo, ver Karina I. Ramacciotti, "La política sanitaria argentina entre 1946-1954: las propuestas de Ramón Canillo", Taller. Revista de sociedad, cultura y política, voi. 6, *n*° 17,2001.

[16] Carrillo desarrolló las inclinaciones por la "medicina preventiva" que había aprendido de su maestro el médico y profesor universitario José Arce, abrevó en la literatura extranjera sobre la intervención del Estado en materia sanitaria (como ia que rodeó al Pian Beveridge en el Reino Unido), articuló discursos más o menos generales del saber médico de divulgación como el de Alexis Carrell (un autor de creencias

En primer lugar, Carrillo señalaba en su discurso de creación de la Secretaría a su cargo la necesidad de incluir al Estado ("sociedad" en su terminología imprecisa) en la relación médico-paciente. "Las grandes transformaciones sociales del mundo -y el mismo progreso de la medicina- han impuesto", decía el I° de junio de 1946, "la participación de un tercer componente, la sociedad, la sociedad tan comprometida en la realización del individuo como el mismo individuo"[17].

En segundo lugar, establecía la categoría de clase "no pudiente" para legitimar una intervención médica más activa, no sentimental, y sobre todo no justificada por la caridad. Este rechazo a la caridad era central en la concepción de la salud como parte de la ciudadanía social y estatal, porque ahora se trataba de un derecho que el Estado estaba obligado a prestar. Desde cierto punto de vista, también era visto como una contribución a la estatalidad[18]. Por otra parte, así se desligaba toda una historia de la vinculación de instituciones semipúblicas (como la Sociedad de Beneficencia) donde la caridad cumplía un rol decisivo. En el marco de una política estatal de construcción de los cuerpos, la tarea de la medicina era mucho más amplia que una respuesta individual, dado que se trataba de asegurar y producir "los fundamentos biológicos de la Nación". La medicina se trocaba en una auténtica y explícita biopolítica[19].

La etiología de la enfermedad dejaba de centrarse en las enfermedades infecciosas, para concernir a aquellas que no son producidas por virus sino que se originan o potencian en los llamados "factores indirectos". La profilaxis social implicaba entonces a las condiciones de vida, desde la vivienda, la alimentación y el trabajo, hasta incluir las diversiones y la totalidad de la vida. Por esa misma razón el concepto mismo de medicina, ahora ligada a la noción más amplia y productiva de salud que a la de enfermedad, era modificado[20]. Si hasta entonces la cura había sido, a pesar de todos los cambios que se atisbaban, el núcleo de la tarea médica, es solamente con el peronismo que se hizo

---

cristianas), y encargó informes sobre el estado de la medicina en otras naciones. Un ejemplo de esto último es: Bernardo Kandel, **La medicina social en Suecia** y **Dinamarca,** Buenos Aires, s.e., 1948 (originalmente presentado como informe a la Secretaria de Salud Pública de la Nación). Un significativo texto contemporáneo de José Arce fue "Asistencia médica y seguridad social", **La semana médica,** n° 36, 1944.

17 R. Carrillo, "Creación de la Secretaria de Salud Pública y definiciones iniciales para su orientación", en **Política sanitaria argentina,** Buenos Aires, Ministerio de Salud Pública de la Nación, 1949, t. 1, p. 13.

18 "La salud del pueblo constituye una de las piedras angulares que consolidan la grandeza de un Estado", escribía Moisés Aizenberg, en sus **Principios justicialistas de educación sanitaria,** Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, Escuela de Salubridad, 1953, p. 13. También Carrillo concebía a la medicina no "como mero esfuerzo técnicoprofesional, sino también como ciencia social supeditada a las necesidades generales del pueblo y del Estado", cit., p. 184.

19 "Nunca he creído que los servicios médicos deban ser, simplemente, la resultante de impulsos de carácter sentimental La caridad es una virtud cristiana a cuya perfección debemos aspirar, pero tratándose de los fundamentos biológicos de la Nación, las funciones de la Secretaría de Salud Pública son eminentemente estatales técnicas y de gran responsabilidad. La medicina concebida desde el punto de vista social no es sólo una disciplina científica, sino también una ciencia moral y política, puesto que -además de sus funciones específicas- debe enseñar a vivir y a trabajar sanamente y con alegría". Carillo, cit., p. 16.

20 "La medicina", señalaba Carrillo (cit., p. 64), "no es sólo un oficio, es una ciencia social, una ciencia política y una ciencia económica, y, finalmente, es también una forma de la cultura y la expresión más concreta del grado de adelanto de una nación".

ideología del Estado una nueva definición que incluyó el diagnóstico precoz, la profilaxis, los exámenes periódicos, y la educación sanitaria.

Las consecuencias para los médicos no se le escapaban al ministro de Salud Pública cuando escribía que la medicina fundada en la previsión que había impuesto Perón "supone para el futuro no sólo la solución integral y moderna de los problemas del enfermo, sino también una reorganización de la profesión médica, que no tiene otro remedio que cambiar sus esquemas mentales para servir al pueblo de la Nación contando para ello con recursos económicos suficientes y con planes justos y humanos"[21].

En el marco del cambio epistemológico que implicaba el privilegio de la "salud pública", de la medicina preventiva y la educación sanitaria, se produjo una correlativa modificación del sostén material y de la morfología espacial del hospital. Si el hospital había sido desde el inicio de la historia argentina el lugar donde la presencia del Estado en la lucha contra las enfermedades se hacía sentir, en la década peronista pasó a ser el ámbito privilegiado de su intervención sobre el cuerpo de la sociedad. De un modo también inédito, las publicaciones estatales buscaban conformar una cultura sanitaria que reemplazara los múltiples textos de divulgación que se venían difundiendo hacía ya tres décadas, para conformar una usina de saberes y consejos sobre la "salud"[22].

Articulados con el Estado se encontraban los servicios hospitalarios y ambulatorios de las obras sociales. Jurídicamente independientes, en los hechos pueden ser incluidos en la expansión estatal en la cesión de la ciudadanía con la cual el Estado construía la pertenencia a lo que llamaba la "comunidad organizada". Más que un máquina homogénea, esta estrategia consistía en una conquista polimórfica, estriada, que adoptaba múltiples modos según regímenes diversos[23].

En particular, aquí interesa referir a la Dirección General de Asistencia y Previsión Social para Ferroviarios, que fue el modelo sobre el cual las obras sociales constituyeron sus servicios médicos. La Dirección había sido creada por Perón desde su cargo en la Secretaría de Trabajo y Previsión, en abril de 1944. El crecimiento de la entidad se verificó especialmente en la construcción de hospitales ferroviarios en varias provincias y en la capital federal. Para el año 1948 se podían exhibir los resultados de una labor ingente[24].

El programa de Canillo se articuló bien con tendencias anteriores. Sin embargo, existieron tensiones con una profesión médica que siguió fiel a sus orígenes liberales. El caso de Francisco J. Martone es revelador. Nacido en 1909, Maitone egresó de la Universidad de Buenos Aires con el título de médico higienista en 1936. Allí mismo obtuvo en 1950 el grado de médico de fábrica. Además de cargos académicos, tuvo funciones técnicas y administrativas en la Comisión de Higiene y Asistencia Social de la Cámara

---

[21] R. Carrillo, **Teoría de! hospital,** Buenos Aires. Ministerio de Salud Pública de la Nación, 1951,1.1, p. 19.

[22] Ver el **Almanaque de la salud 1948,** Buenos Aires, Secretaría de Salud Pública de la Nación. También el **Libro de la salud,** Buenos Aires, Ministerio de Salud Pública de la Nación, Dirección de Cultura Sanitaria, 1952.

[23] Para una discusión del Estado como espacio estriado en despliegue, ver Gilíes Deleuze y Félix Guattari. **Mille plateaux (CapitaHsme et schizophrénie,** II), París, Minuit, 1980, pp. 592 y ss.

[24] R. Canillo, **Teoría del hospital,** t. 1, Buenos Aires, Ministerio de Salud Pública de la Nación, 1951.

de Diputados (entre 1934 y 1953), en el Departamento Nacional de Higiene y luego en el Ministerio de Salud Pública. Dirigió la *Revista de la Cruz Roja Argentina* (1950-1951). Entre sus obras se encuentran *Profilaxis venérea* (1936), un texto vinculado a la sanción de la ley 12.331, *Higiene y medicina rural* (1949), *Administración sanitaria y medicina social (1951).*

Rápidamente Martone convirtió sus saberes de higienista para legitimar el paso de lo que llamaba "higiene pública" a la "higiene social" y a la medicina preventiva, es decir, al cuidado de las causas indirectas. El ciclo abierto por la obra pionera de Emilio Coni se cerraba con la estatalización de lo que primitivamente había surgido como un proyecto de una élite médica en el Estado. Esta era la diferencia sustancial: mientras en el cambio del siglo XIX al XX la élite higienista buscaba una legitimidad en el Estado para conquistar posiciones concretas en su estructura, a mediados del siglo XX era el Estado el que absorbía sus esfuerzos y los transformaba en funcionarios individuales a su servicio. En otras palabras, la élite higienista había dejado de existir *en tanto élite* cuando consumaba, tras largos años, su deseo primero.

Así las cosas, luego de establecer en términos muy similares a los de Carrillo los elementos centrales de la Salud Pública, podemos leer dos posiciones respecto a la relación de los médicos con el Estado. Por una parte, estimaba "lógico" que el Estado fijara los honorarios que correspondían a la actividad profesional, quebrando el trato particular que en la ideología médica ligaba al especialista con el paciente. Por otra parte, mantenía los fueros de una práctica privada de la medicina, alertando contra el peligro de un monopolio estatal[25].

Con motivos que abrevaban también en otras fuentes, los médicos católicos sintieron de un modo aun más duro el crecimiento de la intervención estatal en la salud. No se trataba de que Canillo fuera hostil a las convicciones católicas (muy fácilmente puede mostrarse lo contrario), sino que esta alteración de la relación del Estado con la medicina expresaba un conflicto que concernía globalmente al catolicismo y a la Iglesia.

Sin embargo, el temor al avasallamiento estatal no era el único problema de la época. La aparición de nuevos conceptos de salud y enfermedad excedían a la aparición del peronismo. Se trataba de tendencias de más largo aliento y de mayor extensión geográfica que la argentina. Si del mismo modo que el conjunto del catolicismo argentino, hasta entrado el año 1954 los médicos no pudieron tematizar claramente el acontecimiento peronista, es preciso mensurar cuántos de los nuevos desafíos epocales eran respondidos por la orientación que el Consorcio de Médicos Católicos se fijó en sus inicios y a los cuales mantuvo su fidelidad.

Los médicos católicos ante ios nuevos tiempos

Durante el peronismo la profesión médica fue un sector social que sólo parcialmente se sumó al despliegue estatal del gobierno[26]. Como señalé previamente, hubieron

---

[25] Francisco J. Martone, **Los fundamentos de la Asistencia Social,** Buenos Aires, Américalee, 1946, pp. 103-104.

[26] Fue sintomático el intento de fundar una Agrupación Médica Peronista, claramente destinada a apoyar al gobierno y a la Fundación Eva Perón, donde no hallamos a médicos católicos reconocidos ni a médicos no católicos eminentes. Véase el **Manifiesto a los médicos argentinos,** s.e., agosto de 1950.

sin embargo médicos que hicieron de la nueva ciudadanía estatal un espacio donde inscribir estratégicamente sus saberes especializados. ¿Cómo actuaron los médicos católicos en el nuevo contexto peronista?

En términos dogmáticos, esto es, según las convicciones elementales de su discurso, el Consorcio de Médicos Católicos pasó sin cambios sustanciales a lo largo de la extensa década peronista. Los principales temas estaban definidos por las encíclicas papales de los años 30, y las nuevas problemáticas instituidas por la soberanía estatal sobre la sociedad no motivaron una preocupación particular. La gran cuestión que articulaba el saber médico desplegado en *latría* y en la revista *Ateneo Católico de Ciencias Médicas* eran la sexualidad y la ética. Los múltiples asuntos que poblaron estas publicaciones estaban así pensados como el "apostolado laico" donde la moral médica continuó siendo el horizonte ideológico.

El gran evento de la medicina ejercida desde el catolicismo fueron las Primeras Jomadas de Médicos Católicos que tuvieron lugar en la ciudad de Santa Fe, entre el 10 y el 12 de octubre de 1953. En *latría* se aseguraba que la trascendencia de las Jornadas "no necesita mayores explicaciones". "Los movimientos de médicos católicos", se agregaba a continuación, "que persiguen la elevada finalidad de dignificar el ejercicio de la profesión médica y orientarla dentro de las normas naturales y sobrenaturales, por el cumplimiento de los deberes emanados de las leyes del Creador, han tomado ya una respetable envergadura, que pondrán en evidencia en las jornadas de Santa Fe"[27]. El tema del congreso estuvo acorde con la trayectoria del Consorcio: la higiene sexual.

El modo de abordar esta cuestión que se comprendía como derivada de los peligros modernos y urbanos estaba encuadrada en la *caridad.* Toda actividad médica, para estos profesionales católicos, en todo este período estuvo signada por el impulso caritativo[28]. La problemática de ia sexualidad ocultaba mal el conjunto abigarrado de otras materias que por entonces estaban siendo inscriptas en el centro del discurso y la acción médicos estatales (no sólo en la Argentina).

La medicina del trabajo, la prevención sanitaria, las obras sociales, no aparecían como preocupaciones importantes. En cambio, el aborto, el matrimonio, la educación sexual y la moral del médico, agotaban sus intereses profesionales *en tanto católicos.* El registro del discurso de la ciudadanía social y estatal que imperaba en la década peronista y el registro de la caridad (un término del antiguo régimen de la medicina) establecían un hiato entre Estado y medicina católica que necesariamente debía poner en entredicho la capacidad hegemónica de este sector de la Acción Católica. En 1942 *latría* había publicado una breve nota que se preguntaba "¿puede el Estado imponer obligatoriamente

---

[11] "En Santa Fe", latría, n" 117, 1953.

[28] G. Franceschi veía bien que en el rechazo al ideal caritativo se desplazaba la legitimidad del modo cristiano de resolver problemas humanos, en contraposición a una justicia (social) que estaba ligada a ia acción estatal. Ver, "Justicia Social", Criterio, n° 985, 30 de enero de 1947, donde Franceschi señala que "Contraponer la justicia a la caridad es desconocer ia índole de una y otra virtud: ambas no son contrapuestas sino complementarias". Desde luego, aquí ya estaba resuelta una disputa hegemónica por la cual el significante "justicia social", utilizado en la encíclica Reram **Novarum,** había pasado a ser propiedad ideológica del Estado interventor.

tratamientos médicos?"[29]. La respuesta establecía que el derecho a la individualidad no debía ser mancillado por una ingerencia exagerada del Estado[30]. En las Jornadas de 1953 este conflicto en ciernes no era adoptado por ninguno de los médicos, siquiera en cuanto refería al tema principal del encuentro.

La ausencia no se justifica por esta razón, pues buena parte de las soluciones aconsejadas por los médicos a los "desbordes" sexuales se basaban o bien en el predominante ejercicio de la castidad y la continencia, o bien en el apoyo de la ley 12.331 de profilaxis venérea sancionada en 1936. Fue monseñor Nicolás Fasolino, obispo de Santa Fe, quien tematizó rápidamente el conflicto no dicho.

Fasolino señalaba dos peligros actuales: la "rígida especialización" y la "burocracia estatal o mutual de los médicos". Temía la evolución que "en nuestra Patria trueca muchas veces al médico en un funcionario del Estado, de la Provincia o de otras instituciones sociales, convirtiéndolo así en el hombre de la medicina burocrática"[31]. Antes que resistir el cambio, el eclesiástico pedía una complejización de la profesión que a pesar de todo seguía viendo como un apostolado dedicado a la caridad. La "influencia" sobre el Estado era la salida que encontraba. "En esta transformación de los tiempos presentes el médico católico, y muy especialmente las Instituciones católicas de médicos, como nuestros Consorcios, han de tratar de influir en las reglamentaciones, resoluciones y prácticas, que establecen el Estado o las Instituciones de previsión"[32].

El único eco posible en las Jornadas fue el trabajo de Manuel Criado Alonso sobre las "Proyecciones sociales de la ley 12.331". La ponencia sin embargo no correspondía con lo que prometía el título, pues se limitaba a establecer la suerte de tal ley (1936) durante los últimos años, señalando la necesidad de perfeccionarla en su sentido restrictivo, sin abordar las mencionadas "proyecciones sociales" como el trabajo femenino o la prevención de enfermedades[33].

En plena era peronista, el Consorcio definía una distancia respecto al Estado desde una definición de la medicina como profesión liberal y del paciente como una "persona" merecedora de "respeto"[34]. Con esa posición perdían la capacidad de intervenir hegemónicamente en una época signada por el Estado porque se prohibían decir lo que ese Estado casi monopolizaba discursivamente: decir la nación.

---

[29] C. A. B., "Una cuestión médico-jurídica", **latría,** noviembre de 1942.

[30] No fue por azar que una de las escasas intervenciones sobre el peligro de estatalizar absolutamente la medicina en la publicación del organismo a cargo de R. Carrillo correspondiera a un médico perteneciente al Consorcio: Carlos Velasco Suárez, «El présente y e! porvenir de la medicina privada en la Argentina», en **Archivos de Salud Pública,** vol. 6, n° 1, julio de 1949.

[31] "Discurso de clausura de S. E, Mons. Dr. Nicolás Fasolino", en **Primeras Jornadas de Médicos Católicos. Problemas de higiene sexual,** Buenos Aires, 1955, p. 143.

[32] Ibidem, p. 144. Fasolino relató la historia del "virtuoso médico italiano" Ludovico Necchi quien en perseverante apostolado trocó a un "médico izquierdista" en "cultor eximio de la ciencia médica y en apóstol orientador en el ministerio sacerdotal".

[33] Continuaba así el carácter prohibitivo, más que profiláctica, que realmente tenía la ley. Ver Karin Grammático, "Obreras, prostitutas y mal venéreo. Un Estado en busca de profilaxis", en F. Gil Lozano, G. Ini y V. Pita (dirs.), **Historia de las mujeres en la Argentina,** Buenos Aires, Taurus, 2000, v. 2.

[34] "Declaración aprobada por los delegados de los Consorcios de Médicos Católicos en la reunión de Mar del Plata (6-8 Diciembre 1952)", **latría,** n° 116, 1953. En la tesitura del mencionado artículo de 1942 (cf. nota 24), esta declaración decía: "El Estado al velar por la salud pública, organiza la prevención de las

Había otro aspecto en el cual los médicos católicos persistían en las posturas dominantes en la década del 30: su negativa al aborto. El embarazo ectópico ofrecía una dificultad peculiar. En efecto, este embarazo extrauterino era al mismo tiempo que extremadamente peligroso para ia mujer encinta (pues producía hemorragias graves), no obedecía a un deseo premeditado de eliminar el feto. Las posturas no era unívocas. El asesor eclesiástico en la última parte de la década peronista, Andrés Cafferata (quien había cursado estudios médicos en Bélgica) y el ginecólogo Roberto Nicholson apoyaban la operación cesárea en caso de peligro mortal.

Distinta era la posición de Luis H. Amadeo Maza, quien aconsejaba aguardar la evolución del feto hasta que la gravedad justificara la operación. No autorizaba en caso alguno la embriotomía si el feto estaba vivo "pues no es lícito matar directamente al hijo aun a riesgo de la vida de la madre". Consideraba lamentable que de acuerdo a las normas morales más de una mujer deba inmolar su vida, pero decía que "las razones que justifican tal actitud, aparentemente desprovista de piedad hacia la madre, son solidísimas". Maza se congratulaba de que, dada esta exigencia, las nuevas tecnologías permitieran que los partos difíciles fueran menos riesgosos que antaño[35].

Un importante colaborador del Consorcio, Ángel M. Centeno había establecido una respuesta similar a un tema conexo. El ginecólogo Josué Beruti había planteado que había una relación directa entre el padecimiento de rubéola por una embarazada en el primer trimestre y las afecciones al feto (malformaciones oculares, sordomudez)[36]. Centeno replicaba que había autores que señalaban que no estaba probada la causación»!de anomalías congénitas por la rubéola, y otros tampoco creían justificado el aborto terapéutico. Según el crítico el argumento de Beruti sería eugenista. Este había declarado que el aspecto religioso no era pertinente en la discusión científica. En cambio, Centeno respondía que "No podemos aceptar, como médicos, que una intervención terapéutica o higiénica, esté siempre justificada, ni que sea la salud nuestra norma suprema y guía de nuestros actos. Sólo la moral normaliza nuestra conducta"[37]. Postulaba una primacía de la moral sobre la ciencia. Luego de citar al Papa como fuente de doctrina óptima para la medicina y a sus colegas C. Pico y C. A. Castaño, Centeno aseguraba que la muerte de la

enfermedades y arbitra recursos para la atención del necesitado. El médico debe prestarle, aun a costa de sacrificios, su aporte generoso, debiendo desarrollar su actividad sin trabas que impliquen el renunciamiento al derecho fundamental de la libertad en el ejercicio de la profesión". Luis Ayerza escribía en el mismo número: "El médico debe colaborar consciente y sacrificadamente con la sociedad y el estado, con quienes vive, pero éstos deben a su vez respetar sus principios morales, científicos y deontológicos en su sentido más amplio y formal. (...) En los países en donde se ha aplicado la nacionalización o socialización de la medicina, ha podido observarse experimentalmente, podríamos decir, cómo ha caído el valor moral del médico, perdiendo como es lógico el interés por el estudio y el progreso de la ciencia médica en general y la suya en particular; se ha observado al mismo tiempo que el paciente queda reducido a la obligación de llamar a quien le indica el estado, se ha perdido la íntima comprensión y comunicación espiritual de la persona enferma con su médico amigo y confidente (...)". L. Ayerza, "El médico ante la sociedad", latría, n°cit.

[35] Luis H. Amadeo Maza (con la asesoría del Pbro. Femando Álvarez), **Prole** y **moral,** Editorial De-Du, 1954, pp. 43-47.

[36] **Roche,** r¡° **5-6,** junio de **1952.** Beruti era profesor universitario, director de Maternidad en el hospital Elíseo Cantón.

[37] A. M. Centeno, "Rubéola y aborto", **El día médico,** 15 de diciembre de 1952.

madre o el nacimiento con minusvalía de la criatura no podrían pesar sobre la conciencia médica y no se habría cometido ningún acto "positivamente ilícito".

.La persistencia de esta supremacía moralista sobre el ejercicio de la medicina complementaba el *destiempo* de este sector de la militancia católica con el que aquejaba su relación con el Estado. No se trató de una carencia de un saber respecto a la intervención estatal, pues éste estaba disponible gracias a la actividad de Alejandro Bunge y sus colaboradores, quienes habían logrado articular su fidelidad religiosa y una política de los cuerpos.

En el nivel del discurso "científico" de la medicina como en la legitimación social de la profesión, los médicos católicos respondían de un mismo modo: con la permanencia de representaciones y problemas "deontológico" definidos en la entreguerra. La velocidad con la cual las formaciones sociales y las estructuras estatales se alteraban dejaban cada vez más atrás las estrategias diseñadas para un tiempo ya ido.

Palabras finales

Emulando al primero surgido en Buenos Aires, los consorcios médicos se habían multiplicado a lo largo del país. Aparecieron varios en la época peronista: Río Cuarto, Concordia, Azul, Tandil, Mar del Plata. Sin embargo, en 1954, C. A. Castaño ofrecía un balance de la'actuación""del' Consorciodonde reconocíalas falencias de su principal tarea. "Hay muchos clínicos y cirujanos y especialistas médicos y católicos", decía, "pero pocos son médicos, y a eso es lo que hay que tender si se quiere dignificar la profesión y darle su verdadera eficacia social; hay que buscar de nuevo esa unidad, rota desgraciadamente por el liberalismo y el laicismo de la enseñanza secundaria y de la Facultad"[38].

Del mismo modo que la Acción Católica en su conjunto, con el fin de la década peronista aparecía la evidencia de que el proyecto hegemónico había fracasado. A fines de la década de 1940 N. Fasolino reconocía la necesidad de organizar la militancia católica profesional para lograr una militancia más electiva. La actividad en el ámbito de la parroquia llevaba a un desaprovechamiento de las capacidades profesionales que se nivelaban para abajo, y el terreno del ejercicio de la profesión era abandonado. En su conjunto, esto daba un mal resultado que explicaba, en el entendimiento de Fasolino, las dificultades de crecimiento de la A.C.[39] Sin embargo, ni como Consorcio, ni como integrantes de la rama Profesionales de la A.C., los médicos católicos lograron superar los desafíos del siglo.

En este artículo quise mostré algunas de sus razones analizando un grupo específico pero donde se cruzaban solicitaciones que en otros registros también presionaban diferentes actores de la cruzada católica iniciada en los años 30.

Del mismo modo que en cuanto a la relación entre Estado e Iglesia antes y durante la década peronista el catolicismo debía conformarse con un *modus vivendi* que no esta-

---

[38] C. A. Castaño, "La influencia del Consorcio en la Sociedad Argentina", **latría,** n° 128, nov.-dic. 1954.

[39] Nicolás Fasolino, "La A.C. y las Especializaciones", **Griterío,** n° 1039,26 de febrero.de 1948.

ba acorde a lo que prescribía el derecho canónico, en la cuestión sanitaria su participación en las instituciones estatales de salud (v.g., con la provisión de capellanes para los hospitales) también la colaboración escondía una tensión que no se expresaba abiertamente[40].

Las problemáticas de la ciudadanía social no aparecían en los discursos médicos católicos. Más que inexistente, la situación local no hacía visible esas cuestiones que estaban presentes en las palabras, tantas veces invocadas, del Papa Pío XII. En una nota editorial de *latría* se citaban declaraciones del pontífice ante un grupo de profesionales de la A.C. italiana donde.signifícantes como "justicia social" e "higiene social" surgían en formas nada ajenas a ciertos planteos del Estado peronista. La glosa de la redacción que citaba largamente la palabra papal no registraba, sin embargo, estas solicitaciones. La conclusión del comentario era que el Papa corroboraba la necesidad de una vocación sacerdotal entre los profesionales católicos.

El enfrentamiento entre el gobierno peronista y la Iglesia afectó al Consorcio, cuyo local fue allanado y sus actividades clausuradas temporariamente. Las Segundas Jomadas, previstas para 1955, fueron suspendidas[41]. Luego de caído el peronismo, el balance y la tarea no se distinguían de los fijados casi treinta años antes. "Es necesario", escribía Raúl H. Devoto, "ingerir la catolicidad en la argentinidad. Es necesario devolverle al país la entraña católica". La definición de la medicina tampoco verificaba cambios: "Medicina, en fin", continuaba Devoto, "es camino de santificación" por el cual el hombre alcanza "la perfección de su hombreidad y el llegar el hombre a Dios, precisamente por haber llegado a él mismo"[42].

Quizás el mencionado alicaído balance de C.A. Castaño y el reconocimiento que hizo poco después A.M. Centeno de que *latría* "es el esfuerzo de pocos, de muy pocos, y garantizamos que más no pueden hacer con sus medios tiempo y posibilidades", fueran los signos inequívocos de la clausura de un camino de conquista de la sociedad con armas ortodoxas cuyos combatientes se obstinaban en ver límpido y luminoso. Los médicos católicos estaban de hecho integrados a la actividad hospitalaria. Si bien muchos tenían sus consultorios privados, como tantos médicos no católicos, el ejercicio de la profesión en los hospitales era ya parte inseparable de un buen prestigio[43]. Mientras las relaciones del Consorcio con las instituciones académicas no era difícil, tampoco la militancia católica podía ser mostrada como profesionalmente imprescindible. Por el contrario, es muy sintomático que en la elaboración de las *curricula* académicos de importantes médicos como F.R. Merchante o A. M. Centeno, sus cargos en el Consorcio y sus publicaciones en *latría* no sean consignados[44].

---

[40] Sobre el *modus viveiidi* entre las soberanías estatal y eclesial, ver Gustavo Franceschi, "Argentina", en Richard Pattee (ed.), **Ei catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica,** Buenos Aires, F1DES, 1951. Este tenso concubinato entre Estado e iglesia iba a ser una condición que se mantendría, sin duda con mayor relajamiento, luego de la caída del peronismo. Ver Juan Casiello, "Hacia soluciones definitivas en las relaciones entre la Iglesia y el Estado", **Boletín de ía Junta Central de la Acción Católica Argentina,** año 31, n° 433-434, abril-mayo, 1961.

[41] "El Consorcio y la hora actual", latría, n° 132, julio-agosto de 1955.

[42] R. H. Devoto, "Misión del Consorcio en la hora actual", latría, n° 136, mayo-junio de 1956,

[43] Cf., "Nómina de los Miembros del Consorcio por Especialidades", latría, n° 129, enero-febrero de 1955.

[44] Ver F. R. Merchante, **Reseña de antecedentes, títulos** y **trabajos, actuación científica, hospitalaria**

Bajo esta luz podemos leer una interpelación publicada en vísperas de las Primeras Jornadas de 1953: "Tenemos tiempo y dinero para asistir a congresos científicos de cualquier índole", se decía en una nota editorial, para luego preguntar: "¿no tendremos tres días para dar testimonio de nuestra fe y de nuestra decisión de ejercer la profesión de acuerdo a las normas de la vida cristiana?"[45] Lo que esta inquisición delataba era precisamente lo que obtenemos si le quitamos los signos de interrogación. Al encuentro asistieron sobre todo médicos de Buenos Aires y de Córdoba. El evento fue menos efectivo de lo esperado.

La fuerza inicial del catolicismo participaba en esta condición cuyos contrastes principales se observaron durante el peronismo pero que no íiieron originales de él. En primer lugar por esa ampliación de la soberanía estatal sobre la que he insistido, y en torno a la cual el catolicismo careció de respuesta hasta el Concilio Vaticano II. En segundo lugar, porque la capacidad de penetración social de sus posiciones estaba a destiempo de una transformación cultural de posguerra donde los cambios arrasaban con los mellados discursos que habían probado sus filos contra un saber progresista en la entreguerra pero que luego de 1955 tenía sus nuevos paladines. Para dar una sola referencia, en cuanto a la difusión de una *doxa* médica, la capacidad propagandística de Florencio Escardó se iba a mostrar mucho más eficaz que los textos que con el *nihil obstat* aseguraban la adecuación al catolicismo pero al mismo tiempo una galopante disminución de su capacidad de seducción[46].

Posiblemente la trayectoria y los problemas que caracterizaron la tarea de los médicos católicos nos puedan ofrecer algunas luces y sobre todo preguntas sobre los motivos por los cuales la Iglesia y la Acción Católica no consiguieron hegemonizar la sociedad en un tiempo en que la legitimidad y la soberanía políticas, como sucedió entre 1945 y 2001, estuvieron marcadas por la estatalidad refundada durante la década peronista.

---

y docente, Mimeo, 1958. Presentado al concurso de la cátedra "Clínica obstétrica" de la Facultad de Medicina, Universidad de Buenos Aires. A. M. Centeno, **Antecedentes, títulos y trabajos. Concurso para profesor adjunto de semiología y clínica propedéutica,** Mimeo, 1958 (presentado a la UBA).

[45] "No podemos prever su importancia", latría, n° 118, mayo-junio de 1953, p. 102.

[46] Por ejemplo, F. Escardó, **Anatomía de la familia,** Buenos Aires, El Ateneo, 1954, tuvo múltiples ediciones en los años siguientes. El mismo Escardó escribía más tarde una **Moral para médicos** y con Eva Giberti una enciclopedia destinada al cuidado de la niñez. El único libro de un médico católico que puede compararse a esta performance es: Armando Zavaia-Sáenz, **El problema de los hijos. Control de los nacimientos,** Buenos Aires, Difusión, 1960 (Ia edición: 1934), que difundía el método Ogino-Smulders. Es vital aquí observar que la retórica de Zavala y aun sus conceptos se alejaban parcialmente del registro que dominaba en **latría** durante los años que antecedieron y recorrieron la década peronista.

LA TRADICIÓN COLONIAL HISPANO-CATÓLICA EN LUJÁN. EL CICLO FESTIVO DEL CENTENARIO DE LA REVOLUCIÓN DE MAYO[1]

María Elida Blasco*

1. Introducción

La construcción histórica del Estado Nacional supuso el intento de formar una identidad nacional única y homogénea que primara sobre las otras formas de identificación existentes. Sin embargo, cada individuo es portador de diversas identidades que le permiten desarrollarse en la vida social: por ejemplo, se es «lujanense» y «argentino», sin exclusiones. Por lo tanto, cabe preguntarnos ¿cómo se desarrolló este proceso de articulación de identidades locales en la Argentina de principios de siglo en donde era prioritaria la construcción de una identidad común a nivel nacional? Como bien lo explica Hobsbawm, existirán «naciones», mientras haya individuos que se reconozcan como parte de ellas y tengan en común un proyecto para el futuro[2]. De la misma forma, podemos decir que existirán «porteños», «bonaerenses», o «lujanenses» mientras exista la voluntad común de un grupo de individuos que se identifiquen como tales.

Los signos de identidad compartida se forman a través del tiempo. Las necesidades del presente incitan a los grupos sociales a forjarse una «tradición» que no proviene del vacío sino que se construye a partir de lo que tienen en la mente; utilizando la hermosa expresión de Carlos Serrano, de lo que el oleaje ha dejado abandonado en la ribera, de los restos fragmentarios del pasado[3]. Por ello, un capítulo decisivo respecto a este tema lo constituyen los estudios abocados a los procesos de «invención de la tradición» abiertos por la decisiva e influyente obra de Hobsbawm y Ranger[4]. Con esta noción, los

* Universidad Nacional de Luján.

[1] Versiones preliminares de este trabajo han sido presentadas como ponencias en las VIII Jornadas Interesencias y Departamentos de Historia realizadas en Salta en septiembre de 2001 y en el II Encuentro de Tesistas y Jóvenes Investigadores realizadas por la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional del Centro en noviembre del mismo año. Agradezco los comentarios y las valiosas sugerencias de Alejandro Cataiuzza, Alejandro Eujanian, Femando Rodríguez, Adrián Gorelik, Susana Bianchi, María Elba Argerí, Nicolás Iñigo Carrera y Raúl Fradkin.

[2] Eric Hobsbawm, Naciones y nacionalismos desde 1780, Barcelona, Crítica, 1997.

[3] Carlos Serrano, El nacimiento de Carmen. Símbolos, mitos y nación, Madrid, Tauros, 1999, p. 9.

[4] Eric Hobsbawm y Terence Ranger, La invención de la tradición, Barcelona, EUMO Editorial, 1988.

autores hacen referencia a tradiciones que parecen o pretenden ser antiguas pero que en realidad, son recientes y a veces directamente inventadas. El término es usado en sentido amplio e incluye tanto aquellas formalmente instituidas como las que surgieron de una manera más difícil de reconocer en un período breve y mensurable -que incluso puede ser de unos cuantos años- y que se establecieron con gran rapidez. Son respuestas a situaciones nuevas que toman la forma de referencia a situaciones viejas o que establecen un pasado propio mediante una repetición casi obligatoria.

Para analizar estos mecanismos culturales mediante los cuales un grupo de hombres va construyendo su proceso identitario, los historiadores deben tener presente determinadas herramientas conceptuales y sobre todo los instrumentos mentales utilizados por los individuos y los grupos sociales. La historia sociocultural, uno de los campos de estudios más renovados en las últimas décadas, ha puesto en cuestión los modos habituales y consagrados de producción historiográfica[5]. En términos de Natalie Zemon Davis, la nueva historia social parece mantener vínculos cada vez más estrechos con la antropología y la literatura[6]. A través de estos enfoques la historia social se interesa más por los discursos y las prácticas culturales, las redes y las interacciones sociales y, especialmente, por los factores culturales que son ahora "leídos", "traducidos", "interpretados" a través de un tipo de análisis que prefiere las dimensiones locales.

Estas cuestiones de método están asociadas a un replanteo acerca de la omnipresenciá de lo cultural en el conocimiento de lo social. Hoy en día se está buscando fusionar la sociedad y la cultura y dar vuelta los supuestos tradicionales sobre la relación entre ambas[7]. El sentido del cambio puede percibirse en la ya famosa expresión de Roger Chartier que lo sintetiza: "De la historia social de la cultura a la historia cultural de lo social". El resultado es un cambio operado a través de la introducción de dos conceptos claves: prácticas -que alude a los diferentes modos de hacer de los diversos agentes sociales- y representación -que alude a las distintas configuraciones mentales que organizan la percepción del mundo social por los sujetos[8]. El objeto fundamental de una historia que apunta a reconocer la forma en que los actores dan sentido a sus prácticas y a sus discursos, reside en la tensión entre las capacidades inventivas de los individuos y las coacciones, las normas, las convenciones que limitan aquello que les es posible pensar, decir y hacer[9].

Los procesos históricos requieren ser vistos en la «materialidad de sus discursos simbólicos»; por lo tanto, se han habilitado estudios sobre la memoria y la conciencia histórica[10] que invitan a distinguir la historia -objetivación crítica y distanciada del pa-

---

[5] Georges G. Iggers, La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales, Barcelona, Labor, 1995.

[6] Natalie Zemon Davis, "Las formas de la historia social", Historia social, n° 10,1991, pp. 177-178.

[7] Peter Burke, La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989, Barcelona, Gedisa, 1993.

[8] Roger Chartier, "El mundo como representación", Historia Social, n° 10,1991, pp. 163-175; Roger Chartier, "De la historia social de la cultura a la historia cultural de lo social», Historia Social, n° 17, 1993, pp. 97-104.

[5] Roger Chartier, «La historia hoy en día: dudas, desafíos, propuestas», en L Olábarri y F. J. Caspistegui, La «nueva» historia cultural; la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 19-34.

[!0] Paul Ricoeur, Temps et Récit, París, Seuil, 1983-1985; Jacques Le Goff, Pensar la historia, Barcelona, Paidós, 1997.

sacio- y la memoria-en tanto forma ele apropiación vital y afectiva del mismo-, ambas atravesadas por las dimensiones del poder[11]. Cuando la memoria y la historia rompen los lazos de solidaridad que las une, se requiere la edificación de «lugares» en donde la segunda venga a inscribir las marcas del pasado para que la primera tenga donde aferrarse y dar vida y continuidad a aquel grupo social que está atravesando un proceso de cambio[12]. Para remitir a este tipo de análisis es que Pierre Norá acuñó la frase *Los lugares de la memoria*[13], que deja abierta la puerta a un enfoque que considere esos mismos discursos simbólicos en el instante de la producción de signos a través de los cuales se plasman las identidades locales y o nacionales. Debido a que éste es precisamente el objetivo general de nuestro trabajo debemos remitirnos necesariamente a los nuevos planteos de la historia social urbana que abordan la cuestión del «espacio público»[14] desde diversas perspectivas[15] redefiniéndolo como emergente de prácticas sociales de diverso origen en sistemas de significaciones.

Nuestros dos objetivos específicos están de esta forma claramente delimitados: en primer lugar, identificar los roles que jugó la ciudad de Luján en la composición del clima del Centenario de la Revolución de Mayo. En segundo lugar, establecer la importancia simbólica del ciclo festivo organizado para dicha ocasión desarrollado en espacios urbanos claramente delineados desde el Estado en el doble proceso de fortalecer la identidad local y redefmir la identidad nacional. Este trabajo nos permitirá advertir, ya veremos, que dentro de este doble proceso de construcción de identidades, la religión católica jugó un papel central.

Adoptamos por lo tanto un procedimiento analítico basado especialmente en la reducción de la escala de observación con la intención de revelar factores no observados previamente e identificar significados a la luz de contextos específicos propios[16]. Muchos son los trabajos que han analizado las celebraciones del Centenario desarrolladas en la ciudad de Buenos Aires y la incidencia de estos festejos en el clima cultural de la época. En lo que respecta a la ciudad de Luján, son muy valiosos los estudios realizados por Norberto Marquiegui de los cuales hemos partido para conocer el entramado social de una ciudad conformada por varios grupos inmigratorios[17]. Estos trabajos y la eviden-

---

[11] Gérard Noiriel, Sobre la crisis de la historia, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997.

[12] Carlos Serrano, op. cit., p. 12.

[13] Pierre Nora, "La loi de ia mémoire", en Lé Debat, n° 78, 1994, pp. 187-191.

[14] Utilizamos este concepto desde la perspectiva analizada por J. Habermas, donde el espacio público es un espacio de mediación entre la sociedad civil y el Estado que puede asumir formas abstractas (jurisdicción, libertad de expresión y de critica) o formas concretas (constitución de las ciudades, arquitectura, proyectos urbanos); J. Habermas, L'espace publique, París, Payot, 1978.

[15] Gérard Althabe, «Producción ejemplar de patrimonios urbanos», en Althabe y Schuster (comp.), Antropología del presente, Buenos Aires, Ediciaí, 1999, pp. 181-191; Alain Mons, La metáfora social. Imagen, territorio, comunicación, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1994, pp. 114-115. Adoptando la definición de Habermas, el autor hace una clara distinción entre «espacios» y «lugares» públicos. Estos últimos indican en esencia una topología social, una señal espacial que permite la aparición de formas de interacción social específicas. La ciudad opera en forma manifiesta en los "lugares" ya que en ellos se produce el acontecimiento espacial: conmemoraciones, fiestas, manifestaciones, etc.

[16] Giovanni Levi, Sobre microhistoria, Buenos Aires, Biblos, 1993.

[17] Dedier Norberto Marquiegui, "Aproximación al estudio de la inmigración ítalo-albanesa en Luján", Estudios Migratorios Latinoamericanos, n° 8, 1988, pp. 51-81; "La inmigración española en Luján (1880-1920)", Estudios Migratorios Latinoamericanos, n° 13, 1989, pp. 525-562; "La inmigración gallega a ia Argentina. El caso de Luján, 1880-1820", Ciclos, n° 4, 1993, pp. 133-153; «Los inmigrantes

cia que hemos obtenido respecto a los años del Centenario nos permiten advertir que estas celebraciones adoptaron una relevancia particular en Luján, donde la vitalidad y la confluencia entre hispanismo y catolicismo dotaban a la localidad de un clima ideológico muy peculiar.

Las fuentes seleccionadas para este trabajo pueden diferenciarse en dos grupos: por un lado contamos con el *El álbum gráfico de Luján*, publicado en ocasión de los festejos de 1910, bajo la dirección de Apolo Jordán y Juan B. Barnech[18]. La publicación, impresa en la localidad por los mismos talleres gráficos que editaban *La Perla del Plata*[19] describe a través de riquísimas imágenes y comentarios el desarrollo económico y socio-cultural de la ciudad en el año 1910 lo que permitirá analizar la producción de la *imagen de marca*[20] que las élites locales utilizaron como estrategias de promoción de la ciudad. Por otro lado, para analizar los festejos realizados en ocasión del Centenario contamos con la narración que hacen de ellos Antonio Scarella en 1925 en su trabajo *Pequeña Historia de Nuestra Señora de Luján*[21] -donde se reproduce la información editada por periódicos de la época- y Enrique Udaondo en 1939[22].

2. La preparación del Centenario: las transformaciones urbanas en Luján a fines del siglo XIX y principios del XX

Los estudios de historia cultural advierten que el año del Centenario estuvo atravesado por un replanteo profundo acerca de la historia y, a través de ella, de la idea misma de nación. Desde fines del siglo XIX, las élites culturales, el Estado y el conjunto de los actores sociales se replanteaban acerca del lugar y los componentes de la tradición nacional[23]. En verdad, se trataba de una crisis cultural que adoptó múltiples manifestacio-

---

en los orígenes de las empresas argentinas. El caso de la Sociedad Anónima de Electricidad de Luján (1911-1930)», Cuadernos de Historia Regional, n° 16, Universidad Nacional de Luján, 1994, pp. 87-109; El barrio de los italianos. Los Italo-a!baneses de Luján y los orígenes de Sania Elena, Luján, Librería de Mayo, 1995; «Liderazgo étnico, redes de relación y formación de una identidad inmigrante en el destino. Un balance a partir de los casos de los españoles, franceses e italianos de Luján», Cuadernos de Trabajo, n° 15, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Luján, 2000, pp. 123-189.

[18] Juan Barnech; intendente .municipal en dos oportunidades: 1898/99 y 1905/06.

[19] Revista del santuario costeada por el Padre Vicente M. Davani.

[20] Alain Mons, op. cit,, pp. 26, 44, 79-80. E! autor utiliza este concepto en su estudio sobre la representación de sí mismos que producen los municipios franceses en la actualidad. Según este trabajo, la imagen de marca permite fijar e indicar la coherencia de un conjunto de acciones llevadas a cabo para promover un producto, una institución, una empresa, una ciudad, etc. En el caso de las ciudades, estas «imágenes de marca» o imágenes promocionales se difunden a través de una nebulosa iconográfica, y como corolario de un dispositivo discursivo: afiches, catálogos, desplegables, maquetas, boletines, publicidades, financiados por la Alcaldía, la Oficina de Turismo, el Consejo Regional, etc.

[21] Antonio Scarella, Pequeña historia de Nuestra Señora de Luján. Su culto, su santuario y su pueblo, Buenos Aires, 1925, pp. 391-407.

[22] Enrique Udaondo, Reseña Histórica de ia villa de Luján, Luján, 1939.

[23] Lilia Ana Bertoni, Paímtoías, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001; Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano, Ensayos argentinos: de Sarmiento a la vanguardia, Buenos Aires, Ariel, 1987; Gladys S. Onega, La inmigración en la literatura Argentina (1880-1910), Buenos Aires, CEAL, 1982; David Viñas, Literatura argentina y realidad política, Buenos Aires, CEAL, 1982; Beatriz Sarlo, "Sobre

nes y vertientes y en la que también se vieron involucrados los debates generados acerca de la producción y el uso del "espacio público", la planificación de la reforma urbana y la erección de monumentos. También ellos anclaban sus raíces en la década de 1860, en los momentos en que se iniciaba la etapa definitiva en la formación del sistema ideológico-simbólico de la Nación[24].

Algunos observadores veían sobre todo en la moderna ciudad de Buenos Aires la materialización del progreso tan buscado por el liberalismo; otros encontraban en ella los símbolos de la extranjerización y la «nueva» barbarie. Intentando aglutinar sus ideas en una postura intermedia, algunos sectores intelectuales influidos por el nacionalismo cultural de los primeros años del siglo destacaban su orgullo por la ciudad y la defensa del progreso como paite de un proceso que debería completarse con una etapa de progreso espiritual[25] que permitiera convertir una aglutinación de heterogeneidades en una identidad[26].

Ricardo Rojas, uno de los máximos exponentes de esta idea, intentó dar respuesta a las nuevas necesidades de un país en formación otorgando centralidad a la cuestión estética. En 1909, llevó adelante una propuesta educativa que tenía por objetivo lograr la integración cultural bajo el signo de la tradición nacional. Entre otros elementos, proponía un programa de preservación patrimonial basado en la nacionalización simbólica del espacio urbano a través de la "Pedagogía de las estatuas"[27]. Por otro lado, otorgaba un enorme valor a la preservación y reconstrucción arquitectónica, ya que consideraba a la arquitectura como una de las artes espaciales que "más sintéticamente expresa el carácter de una civilización"[28]. Además, le otorgaba una importante función a la imagen como constructora del sentido histórico en el ámbito escolar por contribuir a formar la conciencia nacional[29].

---

la vanguardia: Borges y el criollismo", Punto de vista, n° 11,1981, pp. 3-8; Oscar Terán, "'El payador' de Lugoncs o 'la mente que mueve las moles'», Punto de visía, n° 47, 1993, pp. 43-46.

[24] José Emilio Burucúa y Fabian A. Campagne, «Los países del Cono Sur», en A. Annino, L. Castro Leiva y E X. Guerra, De los Imperios a las naciones: Iberoamérica, España,, IberCaja, 1994, pp. 349-381. Los autores denominan «etapa monumental» al período comprendido entre 1860 y las primeras décadas del siglo XX. Durante estos años se produjeron grandes transformaciones en la traza urbana de las principales ciudades sudamericanas, lo que habría de romper definitivamente con su aspecto de poblaciones coloniales y convertirlas en urbes modernas al estilo europeo. A la vez, se ponía en marcha un programa gubernativo basado en la construcción de una red de monumentos destinados a formar la memoria colectiva de la nación.

[25] Adrián Gorelik, La grilla y el parque. Espacio público y cultura urbana en Buenos Aires, 1887-1936, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilines, 1998, pp. 184-214. Como bien lo advierte e! autor, la visión del nacionalismo cultural "se alimenta del nacionalismo optimista oficial, y se enfrenta con él".

[26] Tulio Halperin Donghi, "¿Para que la inmigración?", en Ei espejo de la Historia, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, pp. 227-228; Mónica Quijada, «La nación reformulada: México, Perú, Argentina (1900-1930)», en Annino, Castro Leiva y Guerra, op. cit., pp. 567-590.

[27] Ricardo Rojas, La Restauración Nacionalista, Buenos Aires, Peña Lillo Editor, 1971, pp. 221-222; José Emilio Burucúa, y Ana María Telesca, "El arte y los historiadores", en La Junta de Historia y Numismática y el movimiento hisíoriográfico en la Argentina (1893-1938), ANH, tomo II, Buenos Aires, 1996, p. 232.

[28] Ricardo Rojas, Eurindia, vol. 2, Buenos Aires, CEAL, pp. 25 y 27.

[29] Roberto Censóla, «Imágenes de la historia en el Centenario: nacionalismo e identidad»; en Margarita Gutmán y Thomás Reese (eds.) Buenos Aires 1910. El imaginario para una gran capital, Buenos Aires, Eudeba, 1999, pp. 171-184.

Todas estas estrategias se hicieron visibles en la ritualidad ceremonial del Centenario de la Revolución de Mayo realizado en la ciudad de Buenos Aires. Pero ¿a qué idea de «tradición» se apelaba? En el paisaje urbano porteño perduran una amplia red de dispositivos visuales producidos en el Centenario, en donde España encuentra un reconocimiento explícito como "Madre Patria" por parte del Estado Nacional, para cimentar los sentimientos de pertenencia y exaltar la hispanidad[30]. Las calles, plazas y parques debían ser rediseñadas y bautizadas para construir con ellas un entramado simbólico que relatara la Historia Nacional «de tradición hispana» a aquellos nuevos ciudadanos que recorrieran la ciudad. Así, por ejemplo, en 1910 el futuro director del *Museo Colonial e Histórico* de Luján, Enrique Udaondo -en colaboración con Adrián Béccar Varela- publicó algunos trabajos que dejaban entrever la importancia del significado histórico de los nombres de las principales plazas y calles de Buenos Aires[31]; en el mismo año, el historiador y numismático Enrique Peña, pariente por vía materna de Udaondo, publicó *Documentos y planos relativos al período edilicio colonial de la ciudad de Buenos Aires,* con el objetivo de afirmar el origen español del país, y sobre todo de la ciudad de Buenos Aires. Por otro lado, para dejar bien sentado este propósito, Peña le encomendó al pintor español José Moreno Carbonero el cuadro *La fundación de la ciudad de Buenos Aires* en el que Juan de Garay, representado con la media armadura, el bando carmesí del conquistador y los valores de la «raza española» constituía la figura principal[32]. Como vemos, la «selección» de la tradición[33] se hacía cada vez más evidente: mientras Perú y México buscaban los determinantes de su especificidad nacional en sus remotos orígenes en los siglos anteriores a la conquista de América, la Argentina desplazaba la búsqueda del momento primordial de la nacionalidad, en la fundación de las ciudades más antiguas[34].

Paralelamente al amplio dispositivo escenográfico, la llegada de la Infanta Isabel de Borbón a Buenos Aires, constituyó el hecho culminante de los festejos. Su presencia produjo una vasta circulación de imágenes simbólicas acerca del nuevo vínculo entre Argentina y España y favorecía la penetración ideológica mediante la continua apelación a un conjunto de valores sustentados en tradición, raza y lengua. El objetivo estaba claro: por un lado, conjuntamente las dirigencias criolla y española utilizaron como estrategia la construcción del imaginario hispánico; la elite criolla estaba preocupada en cimentar la construcción de una identidad síntesis para el proceso de argentinización de una sociedad marcada por componentes heterogéneos[35] y los grupos inmigratorios españoles se encontraban interesados en la revalorización de la España moderna y la legitimación de la colectividad[36]. Por otro lado, era necesario apropiarse del espacio público y resignificar la ciudad con las señas correspondientes a la historia oficial.

---

[30] Carmen Sesto y María Inés Rodríguez Aguilar, "La Hispanidad en la esfera urbana: despliegue festejos en el Centenario"; en Gutmán y Reese, op. cit., pp. 356-357.

[31] Enrique Udaondo y Adrián Béccar Varela, Plazas y calles de Buenos Aires. Significación histórica de sus nombres, Buenos Aires, Talleres Gráficos de la Penitenciaria Nacional, 1910.

[32] Roberto Censóla, op. cit., p. 177.

[33] Raymond Williams, Marxismo y literatura, Barcelona, Península, 1980, pp. 138-145.

[34] Mónica Quijada, op. cit., pp. 584-585.

[35] Tulio Halperin Donghi, Eí espejo de ia historia, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

[36] Carmen Sesto y María Inés Rodríguez Aguilar, op. cit., pp. 347-348.

Tengamos presente que por estos años, esta última también bregaba por la construcción simbólica de un espacio público enmarcado dentro de un fuerte nacionalismo. Si bien la "fiebre monumentalista" en España crece a lo largo de todo el siglo XIX, ello se hace más visible en los últimos decenios y alcanza un auge sin igual con la llegada efectiva de Alfonso XIII al trono, en 1902[37], no casualmente poco después de haber vivido el "Desastre" de 1898. Por lo tanto, mientras algunos sectores de la élite política y cultural de la Argentina intentaban redefinir su identidad nacional bajo un signo hispanista, España contaba ya con la experiencia apropiada para brindar los elementos culturales necesarios a su antigua colonia para que ésta hiciera lo propio.

Si en 1880 la ciudad de Buenos Aires había cristalizado en capital política del Estado Moderno, hacia 1910 Luján pasaría a convertirse en el segundo "pilar" del proyecto: había sido elegida por ciertos sectores de la élite política nacional y sobre todo por la jerarquía católica para ser la capital "espiritual" de ese Estado. Este lento pero progresivo proceso de transformaciones socio-culturales, económicas y espaciales habrían de culminar en la década del treinta con la conmemoración del Tercer Centenario del Milagro de la Virgen de Luján.

Desde fines del siglo XIX y principios de siglo XX, Luján presentaba un alto grado de urbanización y atravesaba un importante proceso de transformaciones modernizadoras que hundía sus raíces en 1887 cuando, luego de producirse la coronación de la Virgen, se colocaba la piedra fundamental del Santuario Nuestra Señora de Luján. En 1890, con la demarcación de sus cimientos se iniciaba su construcción y con ella la multiplicación de fieles que se acercaban a conocerlo. Por decreto del 3 de mayo de 1893 la Villa de Luján era declarada «ciudad». Para la ocasión se realizaron grandes festividades a las que concurrieron autoridades civiles y eclesiásticas, se entonó el Te-Deum en el santuario y se sirvió un banquete en el hotel «El Progreso»[38]. Sin embargo, la decisión no fue recibida con el beneplácito que las autoridades oficiales esperaban. Ante la posibilidad de perder el título de villa «otorgado legítimamente por el monarca Rey de España»[39] algunos vecinos se opusieron al proyecto. La discusión, que no hacía otra cosa más que poner sobre el tapete las ambigüedades existentes respecto a las nociones de tradición y progreso, quedó saldada ya que las autoridades declararon que lo mismo podía ser ciudad y villa como ocurría con ciudades como Madrid o París.

En momentos en que la ciudad se preparaba para celebrar el centenario de la Revolución de Mayo, el conglomerado social lujanense contaba con la presencia de un importante contingente inmigratorio: según el censo nacional de 1914 la población total era de 20.813 habitantes integrada por 6.142 extranjeros entre los cuales predominaban españoles, italianos y albaneses que formaban los barrios étnicos concentrados sobre todo hacia el oeste de la ciudad[40].

---

[37] Carlos Sen-ano, op. cit; p. 195.

[38] Ver La Verdad, 11 de mayo de 1893.

[39] Enrique Udaondo, Reseña Histórica de la Villa de Luján, op, cit., p. 223.

[40] Norberto Marquiegui, Ana M. Silveslrin y EÜsabet Cipolleta, "La inmigración italiana en Luján, 1880-1914", Cuadernos de Historia Regional, vol. 5, n° 14, Luján, 1989, p. 4; Norberto Marquiegui, El barrio de los italianos..., op. cit.

En ocasión de los festejos, una comisión de vecinos publicó *El álbum gráfico de Luján*, «frente'a la necesidad imperiosa, ineludible de dar a conocer los adelantos realmente sorprendentes alcanzados en los últimos años»[41]. La iconografía plasmada en sus páginas nos ofrece la producción de un relato: nos enfrentan a la narración del pasado y del presente de la ciudad tal como las autoridades locales intentaban mostrarlo a la población. El propósito era doble: identificar a los ciudadanos con la imagen del Estado-Nación y lograr que esos mismos individuos reconocieran la labor realizada por los representantes políticos del Estado local. La publicación era dirigida por Juan Barnech, quien había estado al frente de la intendencia municipal entre los años 1904 y 1906, casualmente el período en el que se habían realizado gran cantidad de obras públicas. De este modo se fortalecía la imagen del municipio como instancia político-administrativa muy ligada además a la noción de territorio y al sentimiento de pertenencia. Esto último constituía el vínculo afectivo que unía a la población con sus autoridades políticas locales y más extensamente con su territorio comunal. La publicación enfatiza estos aspectos al presentar gráficamente el «despertar» de la sociabilidad lujanense. Según el relato, éste se debe a tres causas fundamentales: la «providencialidad», "la acción armónica de pueblos y autoridades» y el «espíritu eminentemente laborioso» del pueblo lujanense. Evidentemente, las causas del «despertar» parecen estar estrechamente relacionadas con la gestión de Barnech que, según el relato, dejó "preparada" la ciudad para el Centenario. Por otro lado, podemos decir que página tras página se exponen los diferentes sectores que forman reconocidamente el entramado social: las «Damas» y «Señoritas», sus esposos y pretendientes dedicados a las funciones públicas, los hacendados, los comerciantes, los médicos locales, los sacerdotes del Santuario, las religiosas del Colegio de las Hermanas de San Vicente de Paul, y por supuesto, las asociaciones de inmigrantes. Por las páginas del álbum desfilan fotografías de las Sociedades de Socorros Mutuos Italiana, Española, Francesa, "Principe di Napoli", "Figli del Laboro" y muchas otras.

Las imágenes retratadas no hacen más que describir la manera a través de la cual los vecinos más distinguidos intentaban solucionar uno de los problemas centrales de la Argentina «aluvial»[42]: el de la ubicación social[43]. Ante esta realidad, se hacía indispensable fortalecer el proceso de construcción de jerarquías sociales. De ahí que cada una de las fotografías y descripciones de los diferentes sectores sociales vayan acompañadas en el álbum de una serie de adjetivos con los cuales se identifica cada grupo: las Damas y Señoritas aparecen como «distinguidas», «nobles», «bellas», «espirituales», y «practicantes de la caridad» hacia los más desprotegidos; lo hombres de la élite local son «vecinos ilustres», los hacendados, poseedores de establecimientos que «dan a Luján inmensa importancia y notable mérito a su riqueza ganadera» y los comerciantes «hacedores de prosperidad y progreso». Es importante detener la atención en la calificación que reciben los sacerdotes y religiosas: mientras los primeros se convierten en "Reverendos Padres

---

41 Album gráfico de Luján llevado a cabo por ia Comisión local Pro-Centenario y dirigida por los señores Juan Barnech y Apolo Jordán (¡i). A pesar de ser una publicación de gran volumen, no se indica número de páginas.

42 José Luis Romero, Las ideas políticas en Ja Argentina, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1975.

43 Fernando Devoto y Marta Madero (dir.), Historia de la vida privada en la Argentina. La Argentina plural: 1870-1930, Buenos Aires, Taurus, 1999, tomo 2, pp. 7-15.

del Santuario Nacional", las monjas son calificadas como «beneméritas» dejando entrever la importancia de la religión como símbolo de respetabilidad y prestigio. Respecto a los sectores inmigratorios, podemos decir que las páginas de) libro ios muestran como agentes de progreso ya que indudablemente estos sectores tuvieron un peso decisivo en las actividades económicas locales[44]. Y como el honor era ser socialmente útil, cada fotografía está acompañada de una descripción que se encarga de destacar que las Sociedades de Socorros Mutuos estaban integradas por "vecinos laboriosos [...] industriales y agricultores" y por «personas de posición sólida, de arraigo y estrechamente vinculadas a la vida comercial e industrial de éste pueblo".

Son estos sectores de la sociedad local los que producen y a la vez necesitan consumir esa "imagen de marca" que se traduce en la publicación. Y también son ellos, sumados a los miles de fieles que visitaban diariamente la ciudad quienes deben identificarse con los espacios y lugares públicos hasta sentirse parte de ellos y sobre todo de su historia. De ahí que nos parece sumamente interesante analizar la "memoria" que se intenta trasmitir respecto al espacio urbano de la ciudad. Las imágenes del álbum transmiten una historia de la ciudad basada en la mitológica narración de un pasado «atrasado» y un presente «moderno» y «progresista». Los adjetivos así lo indican ya que frente a «una existencia vegetativa y anémica» en las épocas pasadas, en los últimos años la ciudad

> «ha despertado a una vida nueva llena de vigor, de generosos entusiasmos, de alientos viriles, de nobles iniciativas, revelándose con una potencialidad desconocida. Puede hoy, ostentar ufana su título de ciudad, pues sus notables progresos, lo colocan en un puesto distinguido entre los demás pueblos de la provincia [...] el milagro se ha realizado, el cuerpo galvanizado y muerto, se ha sentido sacudir electrizado por la fuerza irresistible de voluntades superiores, de una acción metódica y eficiente, sabia y prudentemente dirigida.»

La materialización de ese progreso puede percibirse en las transformaciones del espacio físico cuya descripción también está caracterizada por oposiciones:

> «Las calles antes llenas de lodo, baches y desniveles, están ya en gran parte pavimentadas, las casas feas y anticuadas han caído a los golpes benéficos de la piqueta transformadora, para dar paso a elegantes y costosos edificios de muy buen gusto arquitectónico, complementados con amplias veredas de mosaico o granito. La acción privada ha correspondido en todo momento, dignamente a la iniciativa oficial que ha formado parques y plazas, arbolado avenidas, mejorado los paseos, arreglando los caminos, cuidando con celo de todos los servicios públicos [...] La soberbia Basílica, [...] el palacio municipal, el hospital, la usina eléctrica, las escuelas, establecimientos industriales y comerciales, en una palabra, todo lo que forma la característica de los centros importantes de población ofrece aquí un conjunto atrayente y agradable, que patentiza hemos entrado con bríos y firmeza, en la senda de un adelanto y prosperidad indiscutible. Del humilde villorrio de antaño solo nos queda el recuerdo cariñoso, para contemplar llenos de estima satisfacción, a la ciudad moderna que tan gallardamente luce la riqueza de sus galas y atavíos.»

---

[44] Dedier Marquiegui, «Los inmigrantes en los orígenes de las empresas argentinas», op. eit., pp. 87-109.

El ansiado progreso todo lo arrastra y avanza a pasos agigantados. En la ciudad de Buenos Aires y los pueblos y ciudades de la llanura pampeana la aceleración de las transformaciones producidas a fines del siglo XIX y principios del XX por la llegada de la inmigración parece haber provocado una pérdida de la apropiación efectiva del pasado. Todo parecía en trance de cambio. Ante el avance del progreso, ese pasado era considerado "atrasado" y "antimoderno", tanto que es de extrañar la ausencia del término «tradición» o «tradicional» en las páginas del álbum, y su reemplazo por la expresión "recuerdo cariñoso" hacia el pasado. Debemos tener en cuenta que precisamente era el mismo concepto de «tradición» el que por estos años estaba siendo redefinido desde los círculos de la élite política e intelectual.[45]

Realzando el valor de la arquitectura moderna, una de sus páginas advierte que en las

> «calles no se observa ya ni uno solo de esos vetustos edificios de la época casi colonial, que en la mayoría de los pueblos antiguos como Luján, perduran todavía, en desmérito de su progreso y su importancia.»

Como lo advertimos anteriormente, la memoria y la historia habían roto los lazos de solidaridad que los unía. A simple vista, no hay necesidad alguna de conservar los «vetustos edificios» que remiten al pasado. Por el contrario, estos restos materiales son considerados signos de «atraso» que no permiten la llegada del progreso. Sin embargo, veremos que el discurso no es tan simple. La rotura de los lazos entre memoria e historia debía recomponerse para dar vida a la continuidad de la tradición. Y es aquí donde aparece la "Historia" para edificar "lugares" históricos donde inscribir las huellas del pasado[46]. Si nos detenemos en la sección especial del álbum titulada "Luján Histórico", podemos determinar los criterios con los que se establece la selección de los restos materiales que deben ser desechados y aquellos que es necesario rescatar de las máquinas demoledoras: la primitiva Iglesia, «desaparecida ya para ser reemplazada por la Monumental Basílica Nacional», el antiguo Cabildo en el que, «según la tradición estuvo prisionero el General Mitre» y la Casa del Virrey que «al decir de la historia sirvió de vivienda al Virrey Cisneros» se hallan indefectiblemente dentro del segundo grupo. La diferencia central entre estas construcciones y los «vetustos edificios» no radica en la época en que fueron construidos sino en el grado de participación que tuvo cada uno de ellos en la «Historia Nacional»: la primitiva Iglesia como signo de cristiandad y el Cabil-

---

[45] En una de las páginas del álbum del Centenario aparece una poesía titulada «Patriotismo» y escrita por un vecino de la localidad que pone en evidencia la concepción liberal del concepto de «patriotismo» y «tradición»: «Rendir culto a la tradición por que es tradición, no me parece obra digna de loa. Hay tradiciones respetables pero generalmente, la tradición es el culto a la ignorancia, a lo que hoy está en pugna abierta con la luz, con la ciencia. (...] Pero este sentimiento de la Patria, o sea, de la tierra en donde se ha nacido, no es propio que se manifieste en forma de entusiasmos callejeros, fugases, espasmódicos. EL patriotismo que así se exterioriza, bien puede confundirse con el histerismo, o sea, un estado patológico en que el carácter, el discernimiento y la facultad volitiva individual han desaparecido para ceder su puesto a la sugestión, al hipnotismo irracional -cuando no a un convencionalismo despreciable. Patriotismo debe ser acción, trabajo honrado [...] destruir el vicio, atacar la ociosidad predominante en la juventud [...]»

[40] Carlos Serrano, op. cit., p. 12.

do y la Casa del Virrey porque "traen constantemente a la memoria reminiscencias de los primeros días y de los principales hechos de gloria de nuestra Patria". De ahí que la demolición "de éstas dos reliquias [...] habrá de causar en el vecindario justo pesar".

Como podemos observar, la publicación del Centenario intenta armonizar un "corpus" de imágenes de tipo patrimonial con las de tipo modernista. Esta zona de tensión entre estos dos registros de imágenes, esa contradicción puesta de relieve es la que ejerce una seducción en la población ya que el principal triunfo de la imagen de marca es el de transmitir una alianza entre modernidad y conservación de la ciudad. Cuando se da esta superposición las metáforas se convierten en "metonimias"[47], ya que los monumentos o restos materiales que se pretenden conservar se hacen inmediatamente visibles y localizados como es el caso de la iglesia y sobre todo los edificios del Cabildo y la casa del Virrey.

Si bien para 191 Oel área "histórica" estaba delimitada, el proyecto de resignificación espacial requería ia creación de una red articulada de espacios simbólicos. La plaza Colón, frente a la que se ubicaba el edificio municipal, la Plaza Belgrano, que enfrentaba a la Basílica y al Cabildo y la calle San Martín, arteria comunicacional entre estos dos espacios, estaban destinadas a cumplir esta función en beneficio de la historia.

El interés por el espacio físico constituido por los terrenos que forman la Plaza Colón se había acrecentado durante los años 1884-1889, en momentos de planificarse la obra de construcción de la Basílica. Por aquellos años dos partidos de opiniones disputaron el lugar que debía ocupar el templo. Uno de ellos, alineado tras la figura del párroco Emilio George, definía el concepto y modelo de una Iglesia Parroquial[48] que debía ubicarse en la plaza Colón, en terrenos alejados del río y más cercanos a la estación ferroviaria, «a la entrada del pueblo»[49]. La otra postura, propugnada por el Padre José María Salvaire[50], y destinada a construir una «Iglesia Nacional»[51], argumentaba a favor del antiguo emplazamiento del santuario, en los terrenos cercanos a la Plaza Belgrano. Para el año 1890, en momentos en que se publicaba el primer plano de la ciudad, ya figuraba la "Plaza Colón"[52] con su nombre actual. Seis años después, tras el triunfo de Salvaire, se propició la construcción de la nueva sede municipal, que hasta entonces funcionaba en el edificio del Cabildo, en los terrenos laterales a esta Plaza. El traslado definitivo de la municipalidad y su inauguración se realizó no casualmente en 1910[53], en el mismo año

[47] Alan Mons, op. cit., pp. 27- 33.

[48] Deciier N. Marquiegui, Jesús María Binetti, María Inés Montaldo, "Concepciones eclesiásticas y modelos de urbanización: el debate sobre el emplazamiento y función de la Basílica Nuestra Señora de Luján, 1884-1889". Mimeo.

[49] Hacia principios de siglo, este sector, que actualmente es considerado el «centro comercial» de la ciudad, constituía la «entrada» al poblado. A partir de allí comenzaban la zona de quintas y los tambos; Revista Nosotros, Año III, n° 26, Luján, septiembre de 1992, pp. 6-7.

[50] De origen francés, Salvaire se vinculó con la ciudad de Luján como sacerdote, publicista y hombre de empresa. Llegó a Luján en 1872. Escribió la «Historia de la Virgen y de su Villa», y ante S.S León XIII llevó a cabo personalmente la gestión de coronación de la Virgen el 8 de mayo de 1887. En 1890 dio principio a las obras de construcción de la actual Basílica y a él se debe además la construcción del Colegio Nuestra Señora de Luján, el edificio de descanso de peregrinos y la fundación del Círculo Católico de Obreros en la «Casa del Virrey". Fue el fundador del periódico eclesiástico *La Perla del Plata:,* Enrique Udaondo, Reseña Histórica de la villa de Luján, op. cit., pp. 215- 218.

[51] Dedier N. Marquiegui, Jesús María Binetti, María Inés Montaldo, op., cit.

[52] Martín Dorronzoro, Pago, Villa y Ciudad de Luján, Buenos Aires, 1950; pp. 26-27.

[53] Revista Nosotros, Año ID, n° 26, Luján, septiembre de 1992, pp. 6-7.

en que en Buenos Aires se coronaban los festejos del Centenario con la inauguración de la Plaza Congreso[54] lo que reforzaba en uno y otro caso la identificación de la sociedad con una amplia comunidad de valores cívicos asociados al funcionamiento de las instituciones estatales[55].

En este espacio social comprendido por la Plaza Colón y la Sede Municipal encontraremos varios de los elementos constitutivos del «corpus simbólico» de la ciudad. Las diferentes concepciones respecto al espacio físico que debía ocupar la Basílica y sobre todo respecto a la función a la que estaba destinada a nivel nacional, delinearon definitivamente la traza urbana. El triunfo de Salvaire posibilitó de alguna manera la formación de dos «polos espaciales» de poder: el área espacial propugnada por Emilio George consolidó la supremacía del poder cívico a unas cinco cuadras del santuario, vale decir, del poder religioso. En segundo lugar, debemos tener presente la importancia asignada a los nombres y a las fechas, ya que expresan parte del contexto cultural de los años analizados. Tomemos, por ejemplo, el caso de la Plaza «Colón» donde este nombre actuó como «nexo» entre las comunidades de inmigrantes italianos y españoles y la construcción de una cultura nacional homogénea por parte del estado argentino. La plaza moderna se denominó «Colón» y, como ya hemos advertido, expresaba un movimiento reivindicatorío del hispanismo que había comenzado a ponerse de manifiesto en la década de 1890, específicamente en 1892 en ocasión de celebrarse el cuarto centenario del descubrimiento de América. Sin embargo, no conviene perder de vista el enorme significado que ejercía el mismo nombre para las colectividades italianas que pugnaban por ese entonces por reivindicar la filiación italiana -y no española™ de Colón. Concretamente, la Sociedad Italiana de Socorros Mutuos había sido fundada en Luján en 1876 constituyéndose hasta 1914 en el grupo extranjero más numeroso de todos los residentes en la ciudad. Su sede estaba ubicada a unas pocas cuadras de la plaza Colón, en la calle que actualmente y desde 1910 se denomina «Italia» por iniciativa del Concejo Deliberante[56]: la importancia simbólica del nombre en la construcción y el uso del espacio y la intención de integrar a las colectividades extranjeras a la nueva nación aparecen con claridad.

Respecto a la "Plaza Belgrano", podemos decir que amplias razones históricas la enmarcaban como sitio adecuado para implantar en él un amplio espacio simbólico. Ubicada frente al Cabildo, durante el siglo XVIII este espacio constituía la plaza mayor en la que realizaban las ceremonias reales y religiosas[57]. En 1856, una Comisión Muni-

---

[54] Adrián Gorelik, op., cit., pp. 192-193.

[55] Para complejizar el análisis se pueden establecer cierto tipo de analogías entre las festividades del Ce?itenario en Uruguay (1925) y Argentina (1910). En Montevideo el Palacio Legislativo fue inaugurado para los festejos del Centenario formando parte de una fuerte propuesta simbólico-política, orientada a dejar una huella importante y perdurable en los sentimientos de pertenencia cívica de los ciudadanos uruguayos; Gerardo Caetano, "Lo privado desde los público. Ciudadanía, nación y vida privada en el Centenario", en Barrán, Caetano y Porzecanski (dir.), Historias de la vida privada en el Uruguay, individuo y Soledades. 1920-1990, Montevideo, lauras, 1998, pp. 44-46.

[56] Para las celebraciones de la Revolución de Mayo, como homenaje a las colectividades extranjeras de Luján, el Concejo Deliberante sanciona una ordenanza imponiendo'el nombre «España», «Italia» y «Francia» a cada una de las calles que pasan frente a las entidades representativas de cada comunidad; Norberto Marquiegui, «Liderazgo étnico, redes de relación y formación de una identidad inmigrante en el destino», op. cit., p. 142.

[57] Raúl Fradkin y otros, "Historia, memoria y tradición: la fiesta de la quema del Judas en Luján", Cuadernos de Trabajo, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Luján, 1999.

cipal estableció el nombre de "Plaza de la Constitución" a la que hasta entonces se denominaba "Plaza Real"[58]. En este espacio, dos años después, se erigió ei monumento a Belgrano que, además de rendirle homenaje por su participación en «la gesta de la Independencia», era recordado con especial cariño por haber residido en Luján durante el año 1814 y haber consagrado trofeos de guerra a la Virgen de la Villa. Además, este general tuvo un hermano que desempeñó el cargo de cabildante y de comandante militai- de Luján. De ahí que esta población haya erigido un monumento a su memoria, una pirámide de cal de 14 metros de altura con base cuadrangular rodeada de una verja con cuatro faroles en cada esquina sobre la que se había colocado un busto del prócer[59]. Por otro lado, este amplio espacio abierto constituía en el siglo XIX un lugar ideal para la realización de las fiestas patrias y religiosas que se celebraban anualmente. En el templo se hacía el Te Deum y mientras los escolares concurrían a la plaza para cantar el himno nacional al pie del monumento a Belgrano, los fuegos de artificio, bombas y bailes en el salón alto del Cabildo constituían los divertimentos de las celebraciones[60].

La arteria comunicacional entre las dos plazas lujanenses estaba constituida por la calle San Martín, articuladora del comercio local. Sobre ella, y cerca del santuario, aparecían algunos núcleos de producciones suntuarias (imágenes de cera, ñores de seda, recuerdos) y algunas imprentas produciendo periódicos, papelería comercial, social y religiosa[61] de las cuales participaban, como productores y consumidores, principalmente los grupos de inmigrantes[62]. Sin embargo, la importancia de esta calle no radicaba sólo en su función como articuladora del espacio urbano. Sus diferentes denominaciones -calle Real, calle de la Constitución y calle San Martín[63]- también la convertían en relevante espacio simbólico.

Hacia el sur de la ciudad, a unas diez cuadras del eje turistico-religioso se alzaba la Plaza Independencia que constituía un lugar importante en la historia de la localidad: durante los años de debate acerca del espacio adecuado para establecer el edificio municipal, considerando que en el futuro ese sería el centro geográfico de la ciudad, un vecino de Luján se había inclinado por estos terrenos para instalar la sede municipal Fracasado el proyecto, durante 1905 y 1906, Barnech elaboró un plan de obras públicas que dispuso la creación de la moderna plaza Independencia y del actual Parque Ameghino, que en su momento fue bautizado con e) nombre de Parque Ramón Santamarina[64]. Para ello contrató al Director de Parques y Jardines de la Municipalidad de Buenos Aires, el ingeniero

---

[58] Martín Dorronzoro, op. ci£., pp. 25-26.

[59] Es de destacar que Luján fue la primera población que erigió un monumento a la memoria de Belgrano; Enrique Udaondo, op.ciL, pp. 170-171. En Buenos Aires, la estatua ecuestre del prócer fue inaugurada por Sarmiento en 1873; José Emilio Burucúa y Fabián Campagne, op. cit., pp. 376-377.

™ Enrique Udaondo, op. cit., p. 185.

[61] Mónica Fernández, "El proceso de industrialización en la Pampa húmeda: el caso del partido de Luján (í 850-1930)". Cuadernos de Trabajo n° 4. Luján, Universidad Nacional de Luján, 1997, pp. 73-74.

[62] Norberto Marquiegui, «Liderazgo étnico, redes de relación y formación de una identidad inmigrante en el destino», op. cit.. pp. 123-189.

[63] Martín Dorronzoro, op. cit., pp. 25-2.6.

[64] Enrique Udaondo, op. cit., p. 224.

paisajista francés Carlos Thays, el mismo que había diseñado años antes el Jardín Zoológico y Botánico de la ciudad[65].

Mientras tanto, la ciudad continuaba su crecimiento hacia el este. La población autóctona comenzaba a abandonar el área tradicional para ocupar las "tierras altas" de la "ciudad nueva"[66], ubicadas en las cercanías de la entonces calle Juan de Lezica y Torrezuri. No parece casual la elección del nombre de la calle que según el plano de 1890 demarcaba casi el final del poblado lujanense: hasta el día de hoy Lezica es considerado el "verdadero Padre de Luján, fundador del primer templo de la Virgen, constructor del primer puente, el que obtuvo para Luján el título de Villa y el primer síndico titular de la localidad»[67].

Desde la construcción del santuario, en 1887, la ciudad debía contar con un servicio de transporte desde la estación ferroviaria -alejada del centro histórico- hasta la plaza Constitución, que permitiera la llegada de los fieles. Para ellos se inauguró en 1.888 un servicio de tranvías[68], y posteriormente, en 1897 se trazó el ramal ferroviario desde la vieja estación Luján a la estación Basílica, ubicada un poco más cerca del santuario[69]. Desde allí caminaban por la calle Colón, pasaban frente a la plaza, y luego tomaban San Martín, para dirigirse a la Basílica[70].

En este contexto, en donde la materialidad de los diferentes espacios adquieren una clara connotación simbólica, es importante recordar que justamente es en el año del centenario que el Concejo Deliberante sanciona una ordenanza imponiendo el nombre «España», «Italia» y «Francia» a cada una de las calles que pasan frente a las entidades representativas de cada comunidad[71]. Este hecho, destinado deliberadamente a homenajear a las colectividades extranjeras de Luján, puede ser considerado además corno indicio para reafirmar la intención de integrar a las colectividades de inmigrantes no sólo en

[65] Para analizar la majestuosidad de esta plaza ver María Teresa Tartaglia de Silvano, "Plaza Independencia" Revista Nosotros, n° 59, julio de 1995, pp. 12-14. Entre los años 1925 y 1926, Federico Monjardín, presidente del Honorable Concejo Deliberante propuso crear una Escuela Normal. Como no había en la planta urbana terrenos amplios y adecuados se pensó en el espacio ocupado por la plaza Independencia para construir el edificio. El Intendente José María Pérez logró una Ordenanza que establecía la donación de los terrenos municipales de la plaza al gobierno nacional con el fin de erigir la nueva institución educativa.

[66] Ana María Silvestrin, Elisabet Cipolleta y Dedier N. Marquiegui, op. cit. p. 17,

[67] Según la tradición local, Lezica y Torrezuri fue una de las figuras más importantes de la historia lujanense. El Rey de España lo envió a América en misión oficial. Llegó al Río de la Plata en busca de muías y recorriendo las estancias de Luján sufrió el impacto de la fervorosa fe que los pueblos del virreinato le profesaban a la virgen de las orillas del Río Luján. La tradición cuenta que estando muy enfermo pidió que lo trajeran a los pies de la imagen de la Virgen. Allí, con la sola frotación de agua de un manantial cercano se produjo el "milagro" de su curación. En agradecimiento Lezica construyó el primer templo a la Virgen. El 8 de diciembre de 1763 quedó inaugurado el santuario al que "le cupo la insigne gloria de presidir la gesta heroica de la Emancipación Nacional y de recibir el ruego de la casi totalidad de los próceres argentinos y no pocos de sus trofeos"; Revista Nosotros, n° 64, año VI, p. 26.

[68] Enrique Udaondo, op. cit., pp. 212-213.

[69] La estación-Basílica ocupaba la misma extensión que el actual Paseo de los Peregrinos -calles Barnech, Padre Varela, Moreno, Colón, Rivadavia y casi llegando a Francia.

[70] Enrique Udaondo, op. cit., p. 185; Héctor Felice, op. cit., pp. 196-197.

[71] Norberto Marquiegui, «Liderazgo étnico, redes de relación y formación de una identidad inmigrante en el destino», op. cit., p. 142.

el marco de la tradición nacional, también, y sobre todo, formando parte de una historia y un ámbito espacial a nivel local.

3. El espacio simbólico en movimiento. Luján y el ciclo festivo del Centenario

Si bien la ciudad de Buenos Aires, como capital política del moderno estado había desplegado todo su esplendor para celebrar el Centenario de la Revolución de Mayo, las demás ciudades y pueblos del interior del país también adhirieron a los festejos, organizados en los espacios abiertos de cada localidad o, como era habitual, en los patios escolares. Luján no podía estar ausente de ellos y, como veremos, desarrolló un ciclo festivo muy particular.

Preparado el escenario, el 15 de mayo de 1910 se realizó una gran peregrinación al Santuario que congregó a miles de fieles. El propio 25 de mayo tuvo lugar el tradicional Te Deum y la fiesta cívica en la que se colocó la piedra fundamental del monumento ecuestre a Manuel Belgrano en la plaza del mismo nombre. El domingo 29 del mismo mes la infanta Isabel de Borbón, que ya había participado de los festejos oficiales organizados en la ciudad de Buenos Aires, visitó la ciudad de Luján e hizo entrega de la Bandera Española en una ceremonia realizada en la Basílica. Por último, el 8 de diciembre -día en que la iglesia celebra la fiesta de la Inmaculada Concepción- se bendijo e inauguró el templo en un festejo con el que se daba por terminado el ciclo iniciado en mayo. La riqueza simbólica de estas celebraciones radica básicamente en dos hechos claves. En primer lugar, el ciclo festivo no remite a un solo hecho o fenómeno evocado, sino fundamentalmente a dos según el relato de Antonio Scarella: la celebración más especialmente cívica del 25 de mayo, y la otra fundamentalmente religiosa del 8 de diciembre, fiesta tradicional de la Inmaculada, en que se inauguró y se bendijo el nuevo Santuario[72]. Sin embargo, en el medio de este calendario festivo Luján recibió la visita déla infanta Isabel.

Las fiestas son, ante todo, un tipo específico de acción social que pertenece a la esfera de las prácticas simbólicas, entendiendo por tales aquellas orientadas a la creación y transformación de los símbolos que confieren sentido a la vida humana. Por ello, el primer rasgo que merece señalarse de toda fiesta es el hecho de que constituye una celebración que no sólo evoca un objeto o acontecimiento, sino que muestra y patentiza el valor que se le otorga[73]. En este caso, el análisis y comparación de las narraciones nos permitirán percibir las percepciones que posteriormente se han tenido de estos festejos y sobre todo el valor asignado a todo el ciclo festivo. Por otro lado, el hecho de que estas celebraciones adopten como marco de su realización el vasto escenario simbólico previamente producido e inspeccionado por las autoridades locales anteriores nos remite necesariamente a analizar la importancia de la resignificación del espacio urbano. Como

---

[72] Enrique Udaondo, op. cit., p. 391.

[73] Antonio Ariño Villarroya, La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 214.

señala Monteagudo Robledo[74] en un trabajo en donde analiza la transfiguración del espacio urbano durante las celebraciones festivas en Valencia durante los siglos XVII y XVIII, la ciudad se transforma en espacio ficticio y fantástico, "virtual espacio festivo, en el que se revelan el afán escénico de lo urbano, los ideales profundos y nunca satisfechos de un pueblo, y la unión momentánea de todos los individuos". Veamos como ello se manifiesta en las celebraciones íujanenses.

En primer lugar, debemos detenernos en un aspecto que consideramos central: la unidad y complementariedad de la Iglesia y el Estado para organizar los festejos del Centenario. Esto no debe presentarse como un hecho aislado: parece ser que existieron amplios debates respecto a la posibilidad de realizar las celebraciones oficiales a nivel nacional en la basílica de Luján. Uno de los intelectuales que alzó su voz en contra del proyecto fue nada menos que Leopoldo Lugones quien en una conferencia titulada «La Cacolitia (ensayo sobre antiestética moderna)» expresa no sólo su más ferviente rechazo a la intención de festejar mayo en Luján, sino más aún su total oposición a la construcción de la Basílica en estilo neogótico[75].

Tal vez, el fuerte rechazo por pai te de algunos sectores ligados al anticlericalismo impidió que los festejos oficiales fueran trasladados a Luján. Sin embargo, no imposibilitó que las máximas autoridades de la Nación depositaran en la cúpula eclesiástica la inauguración de los festejos organizando la gran Peregrinación Nacional del 15 de Mayo. De la importante función asignada a la Iglesia por parte del gobierno de Figueroa Alcorta deja constancia un artículo publicado en la Revista *La Perla del Plata* el mismo día en que se realizaba la Peregrinación:

> «La Iglesia había tenido parte muy importante y activa en la independencia nacional. Justo era pues que en el programa oficial de festejos tuviera un puesto de honor. El gobierno nacional lo ha reconocido y se lo ha asignado. Este domingo, las autoridades eclesiásticas, civiles y militares de la República Argentina, acompañados de un gentío innumerable, vendrán en peregrinación al venerado Santuario de Nuestra Señora de Luján para rendir un homenaje público, solemne y oficial de amor y de gratitud a la augusta Madre de Dios, la Inmaculada Virgen María [,..]»[76]

Este acercamiento de las autoridades civiles a los grupos eclesiásticos debe ser analizado teniendo presente el apaciguamiento de las tensiones entre la Iglesia y el Estado gestadas en la década de 1880. Sin embargo, si durante los años de hegemonía liberal había existido algún tipo de separación entre ambas esferas de poder, existen evidencias de que este distanciamiento no había puesto en tela de juicio el valor de la religión ni la importancia del papel que desempeñaba la iglesia. Recordemos que una peregrinación

---

[74] María Pilar Monteagudo Robledo, "La ciudad: trabajo y fiesta. La ciudad en su dimensión festiva. Espacio y sociedad en los festejos reales valencianos de la Edad Moderna", Historia Social, n° 26,1996, pp. 47-55.

[75] Leopoldo Lugones, Piedras Liminares. Las limaduras de Hephaestos, Buenos Aires, A Moen y Hno., 1910. Un excelente análisis del bagaje cultural de la figura de Lugones en la década del centenario en Adrián Gorelik, op. cit., pp. 220-234.

[76] «La Iglesia y el Centenario de la Independencia», Revista La Perla del Plata, 15 de mayo de 1910, p. 316.

nacional realizada el 8 de mayo de 1887 celebraba la coronación de la Virgen de Luján y otra realizada el 13 de mayo de 1900 la proclamaba «Patrona de la provincia de Buenos Aires»[77]. El paso del tiempo aumentará esta tendencia al «pacto». Durante los primeros años del siglo XX y sobre todo hacia el centenario, el poder ejecutivo y la mayor parte del legislativo terminarían por reconocer en la iglesia un insustituible baluarte del orden social y en el catolicismo un elemento irrenunciable de la nacionalidad[78]. De esta actitud da cuenta el mensaje de Figueroa Alcorta que la revista eclesiástica lujanense *La Perla del Plata* publica con especial regocijo: «Lina vez más, dice, me es grato poder manifestar a V.H. que la iglesia Argentina desempeña eficazmente su alta misión, merced a los dignos prelados que están al frente de ella y a la cooperación prestada por el gobierno»[79]. Según el cronista, después de dar cuenta de los progresos materiales de su gobierno y de hacer otras consideraciones, el Ilustre Mandatario eleva "su mirada de católico hacia el cielo y exclama: «¡Que Dios bendiga a la Nación en su primera centuria de vida libre, y como Legislador Supremo del Universo, inspire nuestras leyes, en el concepto del bien y en la grandeza de la patria!»". La nota culmina reverenciando al presidente «porque ha sabido reconocer y sobre todo honrar públicamente, hoy que tantos cobardemente callan, a Dios, fuente de todo bien».

Retomando el tema que nos ocupa respecto a los festejos lujanenses del 15 de mayo, enfatiza Scarella que «La Iglesia y el Estado se dieron la mano para conmemorar unos hechos gloriosos que 100 años antes se habían producido con el común concurso de ambos»[80]. También Udaondo enfatiza la alianza: «fue presidida por los primeros dignatarios de la Iglesia y el Estado [...y...] constituyó una gran manifestación de fe y patriotismo en esos días de intenso júbilo»[81]. Concretamente, el arzobispo de Buenos Aires, monseñor Espinosa, el obispo de La Plata, monseñor Terrero y gran cantidad de sacerdotes presidieron la peregrinación a la que también asistió la sociedad civil representada por las autoridades del gobierno nacional, provincial y municipal y seguido por el pueblo lujanense.

El hecho de que el Estado haya dejado en manos de la Iglesia la organización de la peregrinación y la haya legitimado a través de la presencia de las autoridades, avala los relatos anteriores y destaca los límites del laicismo estatal. Por otro lado advierte, además, acerca de la complementariedad del poder político y eclesiástico para convocar a la realización de actividades que tenían una larga tradición arraigada en diferentes sectores de la sociedad, sobre todo en la experiencia de las colectividades inmigratorias. Dentro de estos grupos, la peregrinación a Luján adoptaba una doble función: por un lado consolidar su adhesión a la Iglesia de Roma y por otro adaptar a los nuevos ciudadanos a formas rituales y de devoción específicamente argentinas"[82]. Como vemos, la ceremonia del 15 de mayo no sólo estaba destinada a reunir a los sectores de la población local.

[77] Enrique Udaondo, op. cit., pp. 318-319.

[78] Loris Zanatta y Roberto Di Stefano, Historia de la iglesia Argentina. Desde la conquistó hasta fines del siglo XX, Buenos Aires, Grijalbo, 2000, p. 399.

[79] «La ígiesia y el mensaje presidencial», Revista La Perla del Plata, 15 de mayo de 1910, p. 316.

[80] Antonio Scarella, op. cit., p. 392.

[81] Ibidem, p. 227.

[82] Daniel J. Santamaría, "Estado, Iglesia e Inmigración en la Argentina moderna", Estudios migratorios latinoamericanos, n° 14, 1990, pp. 139-181.

Por el contrario, la Comisión organizadora hacía un llamamiento a todos los sectores sociales que pudieran llegar hasta la ciudad, sobre todo «a los católicos de la Capital Federal»[83] ya que claramente la religiosidad constituía una dimensión que permitía amalgamar la población heterogénea y cimentar mediante formas rituales y devociones específicas su "nacionalización". Mas aún cuando esta religiosidad quedaba unida a determinados valores cívicos: dentro de este contexto no nos parece llamativo el hecho de que los festejos por el "nacimiento de la Patria" se hayan iniciado con una peregrinación, una ceremonia religiosa en el interior del templo, y

> «una procesión alrededor de la Plaza Belgrano, llevando en andas a la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Luján.»[84]

Como vemos, el espacio simbólico tan arduamente preparado estaba poniéndose en movimiento para crear una "conciencia nacional" dotada de elementos religiosos frente a lo foráneo. La plaza Belgrano constituía el lugar ideal, no sólo por su historia y por su ubicación espacial frente al templo, también, y podríamos decir sobre todo, por su nombre. Así parece explicarlo el señor Ricardo Bunge quien, luego del banquete ofrecido a los representantes oficiales pronunció un discurso en el que imploraba:

> «Señores: Estrechemos las filas, hoy que individuos sin patria, sin fe, sin ley, pretenden mansillar los colores de la enseña nacional y reiteremos a la Virgen la Invocación de Belgrano para que siga prodigando su protección divina a nuestra Bandera Inmaculada [...]»[85]

La gran agitación social que sacudió a algunas ciudades argentinas entre 1902 y 1910 en el marco de una intensa influencia del anarquismo, contextualiza las palabras de Bunge. Recordemos que en 1909, a un año de las celebraciones oficiales, estos conflictos se agudizaron frente al estallido de la «semana roja» y la fuerte represión policial a los obreros anarquistas durante el acto del Día del Trabajo. Por otro lado, Luján no parece haber estado al margen del movimiento ideológico y cultural promovido por el anarquismo. En 1894 apareció en Luján el periódico *El Oprimido* bajo la dirección del militante anarquista Juan Creaghe. Solo un año después, sus redactores decidieron trasladarse a Buenos Aires y sumarse al esfuerzo de *La Protesta Humana*[86]. Sin embargo, la ciudad de Luján seguía inspirando proyectos vinculados a la formación de prácticas novedosas: el 2 de septiembre de 1907, por ejemplo, abrió sus puertas la "Escuela Moderna de Luján"[87]. Por iniciativa del mismo Creaghe y bajo la dirección de Lorenzo

---

[83] «Manifiesto de la Comisión de la Peregrinación del Centenario», Revista La Perla del Plata, 15 de mayo de 1910, p. 306.

[84] Antonio Scarella, op. cit., p. 393.

[85] Ibidem, p. 394. Ricardo Bunge era hijo de Ernesto, sobrino de Raimundo Octavio y primo de los más destacados intelectuales que engendró la familia Bunge; Eduardo Cárdenas y Carlos Manuel Paya, La familia de Octavio Bunge, Buenos Aires, Sudamericana, Tomo 1, 1995.

[86] Ricardo Falcón, Los orígenes del movimiento obrero (1857-1889), Buenos Aires, Cedal, 1984, p. 125.

[87] Para analizar en profundidad la concepción pedagógica de estas Escuelas en la Argentina y su funcionamiento en Luján, véase Dora Ban ancos, Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina

Mario, la institución intentaba llevar a la práctica un proyecto pedagógico que predicaba en favor de la práctica de juegos, ejercicios físicos y aprendizajes vivos a través de paseos, caminatas, y visitas a fábricas donde los niños entraran en contacto con el proceso productivo, particularmente con la vida concreta de los obreros. De enseñanza mixta, lo que aparecía como una incuestionable ruptura con las concepciones vigentes, fue la que más se aproximó ai modelo diseñado por los grandes pedagogos del racionalismo. A un año de las celebraciones del Centenario y del rigorismo del discurso pronunciado por Bunge, la Escuela Moderna de Luján suministraba enseñanza a alrededor de cien niños, y recibía apoyo financiero del propio Dr. Creaghe, de la Sociedad de Panaderos Lujanenses y de un reducido sector intelectual. Si bien el número de alumnos y docentes que asistía al establecimiento no era excesivamente alto al igual que el grupo de gente que lo financiaba, podría pensarse que era suficiente para alertar a las élites políticas, religiosas y culturales en su afán de erradicar la difusión de esta ideología, sobre todo en los «pequeños» futuros ciudadanos. Así lo evidencia la penosa agonía del proyecto escolar y su cierre definitivo causado por las dificultades financieras pero sobre todo por el estado de sitio decretado en 1909. En una ciudad como Luján, en donde el peso de la jerarquía eclesiástica era más que evidente, no puede asombrarnos el abrupto final de la Escuela Moderna. Las palabras de Ricardo Bunge, sin más, confirman el carácter que asumió la religión católica como «vacuna» preventiva ante posibles acciones consideradas «desviadas» o «anormales» en el proceso de consolidación del Estado y de conformación de una identidad nacional homogénea.

Volviendo al ciclo festivo del Centenario, concentrémonos ahora en la celebración del día 25. La ambigüedad que mantenía el liberalismo argentino de esta época con la Iglesia Católica quedó expresada en la centralidad del Te Deum[88] realizado, al igual que en ia ciudad metropolitana, a las 10 de la mañana en el Templo local y destinado a la participación de las autoridades[89]. Sin embargo, a diferencia de la gran peregrinación del 15 de mayo, las actividades festivas realizadas posteriormente durante el día 25 intentaron acaparar la atención y la participación de la sociedad local, sobre todo de los contingentes inmigratorios. Así, por ejemplo, a las 2 de la tarde se realizó una

> «grandiosa procesión cívica, en la que tomaron parte centenares de niños y niñas de los colegios del estado y de particulares que fueron a ocupar los sitios designados frente a la columna del General Belgrano tan devoto de María de Luján. Luego acompañados de la banda entonaron el Himno patrio.»

Desde fines del siglo XIX y sobre todo en las primeras décadas del siglo XX, la "argentinización" de los futuros ciudadanos estaba poniéndose en marcha a través de diversos mecanismos entre los cuales la escuela pública y los actos escolares constituían

---

de principios de siglo, Buenos Aires, Contrapunto, 1990, pp. 98-127; Juan Suriano, Anarquistas. Política y cultura libertaria en Buenos Aires. 1890-1910, Buenos Aires, Manantial, 2001.

[88] Loris Zanaíta, Del estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

[89] Juan Carlos Garavaglia, «El *teatro del poder.* Ceremonias, tensiones y conflictos en el Estado colonial», Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani", Tercera Serie, n° 14, segundo semestre de 1996, pp. 7-30.

uno de los más importantes[90]. La integración cultural de los niños era una de las tareas primordiales, ya que eran ellos los que debían asegurar el futuro "nacional". De ahí la activa participación que se les otorgaba en los actos cívicos y sobre todo en la entonación de las repetitivas estrofas del Himno[91]. Muchas veces eran ellos los encargados de portar "con orgullo" la bandera nacional ante sus familiares y vecinos o de pronunciar los discursos alusivos a la fecha con la intención de hacerlos partícipes de la celebración y de poner en sus labios las elaboradas intenciones de "las personas mayores" de la localidad. Esto es lo que sucedió en el acto del día 25 con uno de los alumnos de la Escuela Nuestra Señora de Luján cuando terminó de leer su discurso en los siguientes términos.

> «Entre los ilustres huéspedes de Luján hay uno que está en la boca de todos y que es inútil nombrar. Esta columna conmemorativa está aquí para perpetuar su inmortal recuerdo y tengo entendido que la municipalidad que preside los intereses de nuestra histórica Villa no quiere dejar para las generaciones futuras el honor de levantar en esta plaza un monumento digno del gran héroe de la independencia. A ella, pues y al Señor Intendente un ¡Viva! -Viva y aplausos sin fin.»[92]

¿Podemos intentar imaginar por un momento qué pasaba real e interiormente por la mente de este niño? ¿Podemos pensar que sus palabras eran el reflejo exacto de sus sentimientos hacia ese Belgrano "devoto de María", que sin duda por ello había sido consagrado más que ningún otro prócer por la comunidad de Luján? Creemos que es un ejercicio interesante para adoptar los recaudos necesarios al analizar un testimonio como éste. Sin embargo, también nos advierte de sus riquezas. Aquí está otra vez, por ejemplo, el espacio simbólico en movimiento. Tanto la procesión organizada alrededor de la plaza como las palabras del escolar, aún cuando hayan sido pensadas por sus mayores, reconocen la imagen de un Belgrano heroico y "lujanense" por ser, como la mayoría de la población local, "devoto de la Virgen". A simple vista podría parecer curioso que en la celebración del Centenario del 25 de Mayo el eje discursivo esté desplazado para exaltar la figura del renombrado «vocal» de la Primera Junta. Sin embargo, el análisis adquiere complejidad al observar que en esta figura era posible amalgamar la historia nacional con la de la «histórica villa" nada menos que a través de la devoción popular a la virgen, aún cuando se nos permita dudar de la ortodoxia de Belgrano. Loris Zanatta advierte que durante la década del treinta la religiosidad del general Belgrano fué el paradigma del cual nació el «rescate» católico de San Martín y de todos los militares «padres de la patria». Si bien, como argumenta el autor, esta reinterpretación en sentido confesional de la historia nacional habría de alcanzar su madurez recién hacia fines de la década del treinta[93], el caso de Luján estaría mostrando que este proceso de revisión histórica se habría iniciado en las décadas anteriores. De ahí la importancia de su análisis.

---

[90] Lilia Ana Bertoni, op. cit.

[91] Acerca de los rituales escolares en torno a la entonación de! Himno Nacional a través de la Historia Argentina, ver Esteban Buch, O juremos con gloria morir. Historia de una épica de Estado, Buenos Aires, Sudamericana, 1994.

[92] Antonio Scarella, op. cit., pp. 394-395.

[93] Loris Zanatta, op. cit., pp. 145-156.

No importa entonces si las palabras del escolar surgieron espontáneamente de su mente o si fueron "dictadas" por sus mayores. Cuando ellas fueron pronunciadas públicamente y las procesiones y los homenajes fueron repetidos por cada uno de los asistentes, la internalización del relato histórico, la identificación como "argentinos" y "lujanenses" y la cohesión entre los miembros de la comunidad se produce cada vez con mayor facilidad. Sobre este último aspecto, no parece inocente el reconocimiento por parte del alumno al intendente Juan G. Kaiser[94], quien aparece no sólo como responsable de los destinos comunales, sino también como guardián de su memoria al tomar la decisión de colocar la piedra fundamental de la estatua ecuestre de Belgrano.

Pasados los festejos del 25, un nuevo acontecimiento conmociona la ciudad: enviada por el Rey de España Alfonso XIII la Infanta Isabel de Borbón visitó las calles de Luján. Según el relato de Udaondo, el recibimiento fue grandioso; todo Luján se agolpó en las calles[95]. El intendente don Juan G. Kaiser le dio la bienvenida y en el templo se realizó la entrega oficial del estandarte español a la "nación Argentina". Unos meses antes, el acontecimiento era anunciado por una revista española en estos términos:

> «Y ahora que marchará pronto a la Argentina una lucida comisión de la Nación española, presidida por su Alteza la Serenísima Señora Infanta, doña Isabel de Borbón, para dar realce a las fiestas que han de celebrarse allí con motivo del centenario de su independencia, parece propio que una vez más en señal de reciprocidad de afectos y nuevo vínculo religioso, patriótico, comercial, la misma nación Española, madre fecunda de aquellas nobles hijas, que hoy son legítima y purísima gloria de la civilización cristiana de nuestra raza en aquellas regiones, envíe también el estandarte de España para que sea colocado en el Santuario y Basílica Nacional de 'Nuestra Señora de Luján', en Buenos Aires [...], estrechándose así los vínculos que en religión, lengua, costumbres e intereses nos unen a Españoles y Americanos.»[y6]

La cita es bastante elocuente. Si con anterioridad habíamos analizado el interés de algunos grupos de la élite intelectual por redefinir la tradición nacional en términos hispánicos, estos párrafos nos advierten sobre la necesidad de la propia España por legitimar el nuevo vínculo fraternal no sólo con la Argentina sino también con los demás Estados Americanos que constituían su Imperio ultramarino. Este proceso difuso de «panhispanismo» comenzó a gestarse en España a fines del siglo XIX utilizando como instrumento conceptual la idealización de la conquista de América y sobre todo la noción de «comunidad de origen». De ahí que en 1888 Barcelona inauguró el monumento a Colón y Madrid lo hizo en 1892, en ocasión del «cuarto centenario» del descubrimiento. Posteriormente, en 1899, el Vaticano propició la celebración de misas de gracias y de solemnes Tedeum en todas las parroquias de América Latina los domingos más próximos al 12 de octubre. En ese mismo año se realizó la repatriación a España de los supuestos restos de Colón desde la Catedral de La Habana y además comenzó a difundir-

---

[94] Juan G. Kaiser contó con una acüva participación en la escena política iocai; fue intendente entre 1915 v 1916 y fue comisionado durante un breve período de 1931.

[9ʋ] Enrique Udaondo, op. cit., p. 227.

[96] Las negritas son nuestras; El Filar de Zaragoza, Revista mariana, 5 de abril de 1910, en Antonio Scarella, op. cit, p. 395.

se una notable corriente «americanista», de filiación liberal o, incluso, republicana que abogó por un «reencuentro» con las naciones americanas tras la derrota española en Cuba. Estos antecedentes prefiguraron en 1918 la institucionalización en España de «la fiesta de la Raza» a celebrarse todos los 12 de octubre de cada año[97], con lo que se trataba de consolidar los lazos de unión con las antiguas colonias -ya que todas tenían algo que festejar el 12 de octubre- por encima de los rencores históricos. Como bien lo expresa Serrano, la Nación española necesitaba proclamar una fecha fundadora, como mito originario. Pero al no encontrar en su propia historia una referencia suficientemente común como para considerarla fundacional tuvo que celebrar una proeza exterior, la conquista de un imperio que ya no era tal, para afirmar una identidad colectiva interior.

La visita de la Infanta Isabel a Buenos Aires y a Luján y sobre todo las palabras que la anuncian, evidencian que España necesitaba celebrar su propia existencia redescubriendo América y dando una continuidad simbólica al mito de la noble raza hispano-católica[98]. En contrapartida, para algunos sectores de la elite argentina, la «homogeneización» de las raíces podía hacerse en los mismos términos. Así lo evidencian las palabras pronunciadas por Scarella en 1925 cuando el hispanismo ya ha crecido mucho en influencia; para el autor la entrega oficial del estandarte español

> «era como una dulce sonrisa de la Madre Patria a la Hija aprovechada, bajo la mirada cariñosa de la Madre Celestial de ambas, que sucesivamente las agraciara con la protección de este mismo país, primero como Colonia Española y después como Nación Independiente.»[99]

Sin embargo, no todos en la Argentina compartían los mismos sentimientos respecto a la «Madre Patria» y mucho menos aún respecto a la visita de la Infanta Isabel de Borbón. Los grupos anarquistas porteños habían intentado realizar manifestaciones de protesta ante la llegada de la Infanta al puerto de Buenos Aires[100]. Y en Luján la influencia anarquista no era para nada desdeñable. De ahí que el temor a que estos sectores empañaran los festejos estaba presente hasta en las personas más alejadas de los círculos políticos e intelectuales. Ello queda demostrado en las descripciones realizadas por los propios acompañantes de la infanta, que una vez llegados a España publicaron un interesante volumen[101].

En esta publicación el cronista relata que una vez llegado a la Estación «11 de septiembre», donde debían tomar el tren a Luján, se le acercó una viejecita y le preguntó:

---

97 Carlos Serrano, op. cit., pp. 319-320.

98 Ibidem, pp. 324-329.

99 Antonio Scarella, op. cit., p. 397.

100 Es importante recordar e! temor provocado por e! atenlado al Teatro Colón el 26 de mayo de 1910 justamente en medio de los festejos del Centenario; José Luis Moreno, «A propósito de los anarquistas italianos eri la Argentina, 1880-1920», **Cuadernos de Historia Regional,** Luján, 1985, p. 56.

101 Marqués de Valdeiglesias, **Las fiestas del Centenario en la Argentina. Viaje de S. A. R. la Infanta D" Isabel a Buenos Aires,** Madrid, **1911**. En **1911** apareció en España una publicación en la que se relataban los acontecimientos producidos durante el viaje realizado por la infanta Isabel de Borbón a la Argentina en ocasión de celebrarse ios festejos del centenario de la Revolución de Mayo.

«~ Diga Usted, ¿cuál es, de todas esas señoras, la infanta?
- Aquella - digo yo, señalándosela.
- Que Dios la guarde, y que la de Luján la libre de esos picaros!...
- ¿Qué picaros?
- Los anarquistas, señor.
- Pierda usted cuidado, señora: los anarquistas no le harán nada a S. A.
- ¿Por qué?
- Porque saben muy bien que la infanta tiene sangre real, pero que es más demócrata que nadie; parece una flor del pueblo. ¡Que dirían los pobres, los desheredados, los afligidos!...¡Nada, pierda usted cuidado!....
Entramos en los coches , y un momento me producen impresión los temores de aquella mujer, porque no habla ella por gusto de hablar... La verdad es que se ha dicho en todos los tonos: que si los anarquistas... que si en Luján...»"[102]

Sin embargo, parece ser que nada de lo temido ocurrió realmente en Luján. En los periódicos locales no aparecen indicios de que ninguna manifestación hubiera empañado los festejos. A su vez, el mismo cronista español que guardó registro de los pormenores del viaje a Luján finalizaba su relato advirtiendo que al llegar de vuelta a la Estación 11 de septiembre advierte la presencia de la misma viejecita con la que se había topado antes de salir. Parece ser que la anciana «rezaba sobre una estampa de Luján». Conmovido al recordar este hecho, el cronista le manda «...este despacho de la telegrafía del alma: ¿No lo ve usted, señora?... De aquello que usted temía, nada.»[103]

Evidentemente, las tensiones sociales parecen salir a flote aún cuando los festejos oficiales se empeñan en disimularlos. Exceptuando este comentario respecto al temor a los anarquistas, las descripciones que realiza el cronista español parecen demostrar una cohesión social digna de admirar, o al menos, necesario de exteriorizar. Por ejemplo, respecto de la llegada de la infanta a la estación de Luján cuenta que una vez que las autoridades subieron a los coches oficiales comenzó el desfile: « [...] una banda de música local hacía oir alegre marcha, y poco antes de llegar al santuario la Sociedad Española de la Virgen del Pilar escoltó al carruaje». Además, había «unos cuantos lujanenses o acaso españoles» que «evocan vagamente la catadura de los antiguos gauchos».

Evidentemente, el evento había convocado a la mayor parte de la población local: «las casas estaban pobladas de gente, y las escuelas locales, formadas, saludaban con sus banderas. La Infanta, deseosa de presenciar el cuadro, ordenó que se abriese el landó, y puesta en pie, comenzó a saludar con ambas manos a la multitud que entusiásticamente pugnaba por acercarse hasta ella, mientras que el gentío gritaba: ¡Viva la Infanta Santa! ¡ Viva Isabel la Católica! Esa Isabel La Católica era Su Alteza».

Al escuchar estas frases, la sorpresa de la delegación española habrá alcanzado su máxima expresión. No sólo los lujanenses equiparaban a la Infanta con una Santa, también ¿la confundían? con Isabel la Católica. El catolicismo se trastrocaba con la devoción a España. Sin embargo, sin bien ciertos sectores del poder político y cultural a nivel nacional estimulaban esta confluencia, podemos advertir que en Luján esta integración se daba aún con mayor fuerza ante el asombro de la propia delegación española. Esta

---

[102] Ibidem, p. 429.
[103] Ibidem, p. 434,

conjunción de sorpresa y alegría aparecen muy bien registradas en las descripciones del cronista:

> «Al salir de la estación leemos «Avenida de España». Sin duda, la presencia de la Infanta inspiró este renacimiento de amor patrio. La caravana de coches pasa bajo un arco adornado con nuestros colores nacionales que al frente ostenta esta inscripción: 'A su Alteza Real la Infanta Doña Isabel, sus compatriotas de Luján' y en el otro lado: "al pueblo y a las autoridades de Luján, los españoles agradecidos". En un edificio vemos este letrero: Banco Popular Español. ¡Siempre España!. [...] El recibimiento parece el de una ciudad española. Y eso se nos antoja Luján, un gran pueblo andaluz, con sus casas de un solo piso, adornadas de grandes hasta el suelo, que hacen pensar en pláticas de amor y nocturnas serenatas y con calles anchas y limpias tiradas en cordel.»[104]

No hay duda acerca de las enormes semejanzas urbanísticas entre Luján y las ciudades españolas. Ni tampoco sobre las causas por las cuales esas similitudes afloraban de una manera tan transparente en esta ciudad. Además de la firme decisión de los gobiernos comunales de construirlas y fomentarlas, no debemos olvidar la temprana formación de la colectividad española y su enorme influencia en la estructura socioeconómica de la región[105].

Por otro lado, estudios realizados advierten acerca de la acción propagandística reforzada por la propia élite española sobre todo desde fines del siglo XIX tendiente a reafirmar entre los inmigrantes el apego a los valores de su tierra originaria, exaltar sentimientos patrióticos y recrear identidades de origen[106].

De ahí que no puede sorprendernos el extraordinario «culto a España» que prevalece en los lujanenses y que parece activarse ante la visita de la infanta. Como bien lo deja traslucir el relato del cronista español, las similitudes materiales se trasmutaban a su vez en semejanzas espirituales que aparecen no sólo como vitales, sino sobre todo propias de la comunidad lujanense. Dentro de ellas, el catolicismo ocupaba un lugar central.

En este contexto debemos analizar la festividad del 8 de diciembre de 1910 en la que se realiza la habilitación y bendición del nuevo templo, en medio de la ceremonia presidida y apadrinada por el gobernador de Buenos Aires general don José I. Arias, sus ministros y diversas personalidades. Ese día, Luján da por culminados los festejos del Centenario[107]. Aproximadamente a las 9 de la mañana un estampido de bombas prologaron la llegada de las autoridades a la plaza Colón, sede del poder municipal. Según el relato de Scarella

---

[104] Ibidem, pp. 436-437,

[105] Norberto Marquiegui, «Liderazgo étnico...», op. cit., p. 135. Segiín datos obtenidos de los tres primeros censos nacionales el autor advierte que ya en 1869 los españoles eran el grupo nacional europeo más representativo de todos los arribados a Luján. Si bien entre 1870 y 1880 se observa un declive considerable, desde 1881 se advierte una lenta pero sostenida recuperación de grupos inmigratorios españoles. Entre 1895 y 1914 los inmigrantes españoles se convierten en el grupo de mayor crecimiento del periodo, consolidándose como la segunda comunidad en importancia detrás de los italianos.

[10,5] Ibidem, p, 141.

[107] Enrique Udaondo, op. cit., p. 227.

«Monseñor Terrero con sus familiares y oíros sacerdotes se dirigen directamente a la Basílica, mientras el Señor Gobernador y sus acompañantes invitados por el Intendente Municipal, Señor Kaiser, bajan en la intendencia donde las autoridades comunales, las Sociedades y e! pueblo lujanense aguardaban al primer Magistrado de la Provincia para darle la bienvenida [...]»

Es de destacar, hasta aquí, la importancia de los "rituales" y los espacios en las celebraciones festivas ya que en este caso ellos parecen marcar notablemente la convergencia de los poderes eclesiásticos y civiles en ceremonias que tienen diferentes actores centrales. Una ciudad en fiesta no sólo refleja la cohesión social sino también las diferencias que se manifiestan en la sociedad y por lo tanto sus relaciones de poder[108]. No parece extraño entonces que mientras los representantes de la Iglesia continúan su paso hacia el templo, los representantes de! poder político bajen en la Intendencia recién inaugurada frente a la "Plaza Colón" para reencontrarse con el pueblo que le da la bienvenida. Desde la Intendencia, continúa Scarella

«el Gobernador y su comitiva se pusieron en marcha a pie hacia la Basílica. Formándose una columna encabezada por la banda 'Santa Cecilia' y en las que iban las autoridades comunales, las sociedades españolas, italianas de Socorros Mutuos, Príncipe di Nápoles, Figli dei Lavoro y Círculo de Obreros con sus banderas o estandartes y numeroso pueblo. Al paso de la columna los niños de las escuelas arrojaban flores y agitaban banderitas.»[109]

Con anterioridad advertimos que si las fechas y los motivos de los rituales tienen su significación, también la tienen los espacios. Ciertos sitios expresan el poder mejor de lo que podría hacerlo cualquier explicación, por lo cual la topografía simbólica de una gran ciudad deviene en topografía social y política'[10]. Las dos plazas de Luján, la cívica y la religiosa, estaban interconectadas por la calle San Martín, que justamente lleva el nombre del «padre de la Patria». Por esta calle se realiza el desfile de a pie, vale decir, desde el presente, hacia el pasado[111] en medio de festejos populares de los que participan nuevamente los niños, las asociaciones de inmigrantes y, por supuesto, el Círculo de Obreros «católicos». Las autoridades políticas y la sociedad local concunen como «invitados» y parecen caminar en armonía hacia el gran templo en el que aguardan como dueños de su propio espacio simbólico ios representantes del poder eclesiástico. De forma similar a lo que ocurre en la ciudad de Buenos Aires con el conjunto arquitectónico constituido por la plaza de Mayo, la avenida del mismo nombre y la plaza Congreso inaugurada en 1910[112], el circuito de la plaza Colón, la calle San Martín y la plaza Belgrano fueron saturadas de contenido simbólico constituyendo el eje cívico donde se

---

,08 María Pilar Monteagudo Robledo, op. cit., pp, 47-48.

109 Antonio Scarella, op. cit., p. 405.

110 Georges Balandier, El poder en escenas. De la representación del poder a! poder de la representación, Barcelona, Paidós Studio, 1994.

'! 1 Raúl Fradldn y otros, op. cit.

112 José Emilio Burucúa y Fabián A, Campagne, op. cit., p. 378,

realizaban los actos públicos y las marchas cívicas y militares. Aunque pareciera ratificar el espacio público ya consolidado, los festejos del centenario en Luján provocaron un sutil desplazamiento al reunir dos circuitos relativamente diferentes en uno: por un lado, el religioso (la plaza Belgrano) y por otro, más hacia el este, hacia donde se expandía la ciudad, el cívico (la plaza Colón) quedando definitivamente consagrados como el circuito monumental, elegante y a la vez festivo de la ciudad[113].

Una vez producida la llegada a la plaza Belgrano, el gobernador I. Arias, padrino de la celebración[154], el resto de la comitiva oficial y la comunidad local ingresaron al templo donde tuvo lugar la ceremonia religiosa y la bendición del edificio. Allí, monseñor Terrero pronunció un discurso en donde fundamenta la fecha elegida para la inauguración del templo. Según el relato de Scarella

> «Hizo notar que era justo inaugurarlo en 1910, año de las más grandes efusiones cívicas, por cuanto próceres como Belgrano, French, Soler y otros muchos habían demostrado hasta qué punto llegaba en los fundadores de la nacionalidad argentina su devoción a la Imagen portentosa de la Inmaculada Madre de Jesús.»"[5]

Nuevamente, la disertación es clara al respecto. La tradición local se entrelazaba con la tradición nacional a través de dos elementos básicos: por un lado, el pasado hispano-colonial representado por el edificio del Cabildo; por otro lado, la devoción de los próceres de la Independencia por la Virgen María, lo que fundaba la noción de «nación católica» que adquirirá plena vigencia en el país durante la década del 30[116]. Así como en 1810, la Iglesia y el Estado se «habían dado la mano» para celebrar la independencia, la unidad y complementariedad de las esferas políticas y religiosas en la celebración de los festejos de 1910 quedaba explicada al ser inserta dentro de la propia «historia» de la «tradición nacional».

4. Conclusión

Retomando el concepto «imagen de marca» acuñado por Alain Mons[117], podemos decir que ésta nos advierte sobre la representación de sí mismos que producen los municipios ya que permite fijar e indicar la coherencia de un conjunto de acciones llevadas a cabo para promoverlos. Estas «imágenes promocionales» se difunden a través de una

---

[113] Gorelik propone este tipo de análisis para identificar los cambios urbanísticos producidos en la ciudad de Buenos Aires durante los festejos del centenario poniendo especial énfasis en resaltar la importancia de! eje constituido por la plaza de Mayo, la avenida de Mayo y !a plaza Congreso como circuito representativo de la ciudad de Buenos Aires; Adrián Gorelik, op. cit., pp. 194-197.

[114] La madrina de la celebración fue la señora Carolina Lagos de Pellegrini, presidenta de la Comisión Colectora «Damas de Nuestra Señora de Luján»; «Un gran templo para la fe popular», en 100 años de la Coronación de Nuestra Señora de Luján 1887-1987; edición especial de El Civismo, Luján, 1987, p. 12.

[!13] Antonio Scarella, op. cit., p. 406.

[1,6] Loris Zanatta, op. cit.

[17] Alain Mons, op. cit., pp. 79-80.

nebulosa iconográfica que parece condensarse en tres fases y soportes de circulación de los mensajes visibles: 1) ia producción iconomediática, 2) los efectos discursivos, 3) el acontecer.

En el caso de Luján podemos comprobar que el primer elemento está constituido en 1910 por las imágenes y fotografías condensadas en los afiches del álbum del centenario. El segundo de ellos, por las «descripciones» escritas por los autores que acompañan a las imágenes, los versos y relatos patrióticos aportados por los «vecinos» más reconocidos y los «discursos» de las autoridades que son recogidos por la prensa o por los intelectuales de la localidad. Por último, el acontecer, donde se enmarcan las conmemoraciones, las manifestaciones públicas y las crónicas sociales, puede identificarse en dos áreas específicas: por un lado, nuevamente en las páginas del álbum, que dedica especial atención en detallar los casamientos, las festividades y las actividades económicas y sociales de la sociedad local. Por otro lado, en las propias celebraciones festivas.

El ciclo festivo del Centenario se constituye en elemento clave para entender el funcionamiento de la sociedad a nivel local y su interpelación con las esferas políticas y religiosas a nivel nacional. Si bien algunos acontecimientos parecen plasmarse en las imágenes del álbum, los «relatos» del acontecer, los recuerdos que Udaondo y Scarella tienen de las fiestas, parecen acercamos más al movimiento de los sucesos. Advertimos claramente que los relatos no constituyen el acontecer. Para el historiador este es inalcanzable; sin embargo, permite aproximamos a él analizando cómo fueron registrados e interpretados los sucesos. Sin embargo, debemos destacar que ellos no constituyen para nosotros sólo «recuerdos» de la festividad; por el contrario, también se constituyen en «discursos» que, tanto en la década del 20 con Scarella como en la del 30 con Udaondo, intentan convertir los festejos del Centenario en un hito tradicional isla.

Este conjunto de acciones fueron llevadas a cabo no sólo por las autoridades civiles y eclesiásticas; sino que formó parte de un proceso más complejo que involucró a las colectividades de inmigrantes, al municipio, a los notables locales y al común de la población lujanense para dar cumplimiento a dos objetivos primordiales; por un lado, intensificar el proceso de identificación de los ciudadanos «lujanenses» con su localidad, por otro lado, promocionar la ciudad de Luján a! resto de la población como «capital espiritual de la nación», como sitio elegido de encuentro entre «la Fe y la Historia», tal cual como hoy en día aparece declarada.

Sin embargo, estos propósitos estaban lejos de realizarse a no ser que se encontrara una manera de insertar el pasado de la ciudad de Luján con una «tradición nacional» que la admitiera como tal. Los espacios urbanos jerarquizados por las autoridades constituían metáforas visibles[118] de esa tradición. Si bien existía una tensión entre la tradición liberal imperante en el país que renegaba de la tradición hispanista[119], la vitalidad de ese acercamiento a España se hace acentuadamente visible en Luján en el área histórica y devocional que remitía al pasado colonial. Ese mismo espacio, además, agregaba otros signos a la tradición: el catolicismo representado por el templo y por los héroes de la época independentista consagrados a la virgen María. Belgrano, por ejemplo, había sido incluido en una reinterpretación confesional de la historia nacional y apartado de la

---

[118] Ibidem, pp. 12-13.
[119] Ricardo Rojas es el máximo referente de! antihispanismo de la época.

tradicional visión liberal donde había quedado situado por la historiografía del siglo XIX. La calle San Martín recuerda al hombre que Ricardo Rojas consagrará en la década del treinta como prócer máximo de la Patria[120] y, finalmente, la plaza Colón remitía a ese ferviente hispanismo que celebraba el encuentro de «madre» e «hija» convirtiéndolas en una misma «comunidad» de valores.

En estos «lugares públicos» se realizaron las festividades del Centenario, en ellos la comunidad local y nacional se celebraba a sí misma. La primera demostrando su progreso material y su vital sociabilidad en el marco de una ciudad en la que se hacían presentes el Estado y la Iglesia para celebrar la religiosidad y el patriotismo de la «tradición» local; una tradición que permitió la construcción de una fuerte «identidad local» que identificó a los «lujanenses» -inmigrantes o criollos- con un espacio urbano «propio» que los incluyó y los hizo partícipes. A través de estos ritos y de las festividades celebradas en ellos, la gente fue adquiriendo una «experiencia» común, un modo de socializarse y relacionarse que los diferenciaba de las demás ciudades. Es aquí precisamente, donde vemos el proceso de «argentinización» en movimiento. Si ser «lujanense» constituye un orgullo para la mayor parte de la sociedad lo es en la medida en que esta ciudad obtuvo un lugar central en la historia de la nación. En ella, el Cabildo, la Casa del Virrey, la Plaza, y principalmente la devoción a la Virgen iniciada en 1630 se convierten en signos palpables de la «tradición nacional». Si ser «Argentino» significaba remitirse al noble pasado colonial, hispano-católico, ser «Lujanense» significaba reforzar doblemente esa identidad, no debilitarla.

---

[520] Ricardo Rojas, **El santo de la espada,** Buenos Aires, 1933.

LOS INTELECTUALES CATÓLICOS HASTA ÉL GOLPE DE ESTADO DE 1930: LA LENTA CONSTITUCIÓN DEL CATOLICISMO COMO ACTOR AUTÓNOMO EN LA POLÍTICA ARGENTINA*

Olga Echeverría"*

Sobre las décadas finales del siglo XIX se produjeron en la Argentina una serie de cambios trascendentes que fueron acompañados por un proceso reformista intenso y una dinámica política compleja. Se ejecutaron procesos modernizadores en los planos políticos, sociales y económicos, al tiempo que se buscaba consolidar el Estado nacional, monopolizador de la legitimidad. El liberalismo resultante de las élites criollas era posiblemente más conservador que algunas de las versiones europeas y conjugaba en su doctrina, no exenta de tensiones, la defensa de las libertades individuales con la construcción de un Estado nacional[1]. El proceso de modernización de la Argentina, iniciado hacia el año 1860, produjo no pocas modificaciones en la sociedad. Buena parte de estas transformaciones -económicas, sociales y culturales- eran resultado, más o menos directos, de la definitiva integración de la Argentina a las reglas y dinámica del mundo capitalista. El país ofrecía "ventajas comparativas" para hacer efectiva dicha inclusión a la economía internacional, tales como la abundancia de tierras, el clima favorable, la relativa escasez de mano de obra, la necesidad de capitales, entre otras. Para que esta articulación con el capitalismo fuera posible se hizo indispensable un ordenamiento amplio que implicó tanto una política de tierras y fronteras, como un marco jurídico capaz de enmarcar los nuevos requerimientos al modelo que se buscaba implementar. Pero, la modernización también tenía otros rostros. Poco a poco, fue perfilándose la dimensión que adquiriría la llamada "*cuestión social*", es decir el conjunto de manifestaciones sociales emergentes de las transformaciones, producidas básicamente a partir del gran proceso inmigratorio, la urbanización y la incipiente industrialización. Eduardo

---

* Este trabajo es parte de la tesis doctoral que dirigió la profesora Susana Bianchi. Agradezco la colaboración de la Fundación Antorchas que me ha otorgado un subsidio para la finalización del doctorado,

** Instituto de Estudios Histórico-Sociales "Prof. Juan Carlos Grosso" - CONÍCET.

[1] Juan Suriano, "Introducción: una aproximación a la definición de la cuestión social en Argentina", La cuestión social en la Argentina, 1870-1943, Buenos Aires, Editorial La Colmena, 2000.

Zimmermann sostiene que, más allá de las consecuencias objetivas (necesidades básicas como vivienda y salud y otras de alta sensibilidad como la criminalidad, la prostitución, la mendicidad y el alcoholismo), los cambios sociales produjeron el impacto en los espacios culturales e ideológicos[2]. Desde casi el mismo inicio de este proceso comenzaron a expresarse miradas nostálgicas e incluso condenatorias -que entrado el siglo XX ganarían fuerza y se constituirían en instrumento de movilización política- que cuestionaban las transformaciones que el progreso producía y se asentaban en una reconstrucción idealizada del pasado que se oponía a un presente considerado caótico y desvalorizado.

El orden político, entonces, no estaba desembarazado de contradicciones y presiones. La mayoría de las incertidumbres provenían de las tensiones sociales y políticas. A las huelgas de los chacareros del Litoral, como el "Grito de Alcorta" y las huelgas de los trabajadores urbanos, paulatinamente se fueron sumando conflictos más estrictamente políticos. Muchos de esos contrapuntos y divergencias fueron el sustento básico de un debate intelectual incipiente que cobraría fuerza en las primeras décadas del siglo XX. Tensiones, por otra parte, que no eran una originalidad argentina, sino que cruzaban al liberalismo internacional.

Podría pensarse que la modificación del panorama político argentino era, por así decirlo, irreversible; las transformaciones económicas y sociales producidas por la cuestión inmigratoria, por la política agro exportadora y la incipiente industrialización, **ha-**cían que el orden político y electoral vigente fuera cuestionado sistemáticamente. La élite dirigente se concentraba paulatinamente, estableciendo patrones de lealtades y antagonismos como mecanismo de equilibrio interno, pero continuaba funcionando, a pesar de todo, con eficacia, firmeza y persistencia. De tal forma, que los hombres del poder se volvían cada vez más conservadores y por ende renegaban progresivamente de los principios liberales en el sentido político del término. La modernización, entonces, fue modificando la cultura política y las aspiraciones de participación política[3].

Dentro del debate intelectual y programático emergente la cuestión de la identidad nacional jugaría un papel central, tanto como la relación entre modernidad y "materialidad" de la cultura burguesa, Y, precisamente, en esas fisuras y resquicios que mostraba el sistema intentó insertarse el catolicismo, un. actor hasta entonces sólo defensivo, que pretendía abandonar su letargo, superar su precariedad y ambigüedad y comenzar a crecer como actor autónomo de la política argentina. El proceso aquí estudiado, que llegó hasta el golpe de Estado de 1930, es la historia de su lenta constitución, de su toma de conciencia.

La encíclica *Rerum Novarían,* del Papa León XIII[4], de 1.89.1, fue el argumento tanto como el impulso que encontraron los sectores católicos para iniciar su paulatino

---

[2]Eduardo Zimmermann, **Los liberales reformistas. La cuestión social en la Argentina, 1890-1916,** Buenos Aires, Sudamericana, 1995. En el mismo sentido interpreta a este proceso Juan Suriano, **La cuestión social en Argentina, 1870-1943.**

[3] Natalio Botana, **La libertad política y su historia,** Buenos Aires, Sudamericana-Instituto Torcualo Di Telia, 1991.

[4] Al respecto puede consultarse Pietro Scoppola, "La democracia en el pensamiento católico del siglo XX", en Alessandro Pizzorno et al., **Historia de las ideas políticas, económicas y sociales,** México, Folios, 1984.

despertar. Allí, la máxima autoridad de la Iglesia expresaba su preocupación por las profundas transformaciones que se habían producido en la sociedad occidental y señalaba que en la ausencia de religión, de moral, es decir en *"la ignorancia de Dios"* debían buscarse las raíces de los problemas y de la descomposición social que se manifestaba tan claramente en la sociedad que se estaba construyendo. Si la relajación de la moral era la causa, la solución debía provenir del recurso a la fe y la Iglesia, sacando del Evangelio las enseñanzas, era la única institución capacitada para resolver el conflicto o, por lo menos, limar *"sus asperezas hacerlo más soportable*". La Encíclica fue, en este orden, un llamado decidido a la acción de los católicos a fin de resolver lo que consideraban los mayores problemas sociales. Esta tarea era presentada como testimonio de fe, pero, entiendo, que implicaba una propuesta política clara, como dice Emile Poulat, se trataba de abandonar las posiciones "defensivas" para asumir perspectivas "ofensivas" que debían llevar a la instauración del "orden cristiano", un orden claramente político, pero que implicaba asimismo una visión abarcadora de toda la vida humana. Es decir que como objetivo mayor se encontraba el de construir un "mundo católico"[5].

Tanto en la Encíclica como en las intervenciones de los católicos argentinos aparecía con claridad la profunda perturbación que producía el surgimiento de movimientos basados en los idearios del socialismo y el anarquismo y la paulatina captación de las masas para "*acabar con la propiedad privada y sustituirla por la colectiva, en la que los bienes de cada uno sean comunes a todos",* la contienda se consideraba peligrosa porque "*hombres turbulentos y maliciosos*" pervertían el juicio de la verdad y movían a la multitud a sediciones[6]. Según la Encíclica, había un problema concreto y real que permitía esa influencia y al que había que dar inmediata solución: la mayoría de los obreros se "revolvían", decía el Papa, "*indignamente en una miserable y calamitosa situación*". Pues, y al haberse apartado las naciones y las leyes civiles de la religión había sucedido que los obreros se encontraban entregados, solos e indefensos, a la inhumanidad de sus patronos y a la desenfrenada codicia de los competidores. Pero, además, la carta papal ponía el acento en la función que debía desempeñar la Iglesia para operar en una situación tan crítica. La *Rerum Novarum* pretendía ser guía de la acción para preservar el orden social de conmociones revolucionarias tratando de contrarrestar la influencia de los socialistas y anarquistas entre los obreros y promover la intervención del Estado, mediante una legislación laboral que resolviera los problemas más irritantes que afectaban a los obreros[7]. En este sentido, puede pensarse que la Encíclica abrevaba discursivamente en una posición "tercerista" que planteaba las ventajas de la constitución de un eorporativismo católico. Con ese objetivo llamó a la participación activa de los hombres de la Iglesia, incluyendo al laicado.

De tal modo, desde fines del siglo XIX y durante las primeras décadas del XX la "cuestión social" fue tema de debate entre los católicos argentinos al mismo tiempo que fue el argumento que impulsó su acción social y política. Debe recordarse que la Iglesia

---

[5] Emile Poulat, I/Eglise, c'est un monde. L'Ecclésiosphére, París, Les Ediíions du Cerf, i986 pp. 17-39, También pueden consultarse Emile Poulat, Eglise contre bourgeoisie. íniroduction au devenir du eatholicisme actué), París, Castermann, 1977.

[6] León XÍIÍ, Encíclica Rerum Novarum.

[7] Héctor Recaide, La Iglesia y la cuestión social, (1874-1910), Buenos Aires, CEAL, 1987, pp. 19-20.

Católica Argentina se hallaba en pleno proceso de construcción. Construcción que se realizaba en forma paralela, y en muchos casos dependiente, con la formación del Estado Nacional Argentino. Como es sabido, se trataba de un doble proceso, con acuerdos y conflictos, donde ambas partes buscaban definir sus propios campos de influencia y acción. Incluso cuando la religión parecía estar desautorizada y los liberales eran la fuerza política hegemónica no se desconocieron las creencias y los valores religiosos y se continuó aceptando la importancia institucional de la Iglesia católica. La tan citada ruptura de relaciones con el Vaticano en 1885 no obstaculizó el normal funcionamiento de la Iglesia. Funcionamiento que resultó de particular utilidad para disciplinar y educar a la sociedad. Es decir, que los vínculos entre católicos y liberales fueron más fluidos y cotidianos que lo que cierta literatura ha sostenido[8]. Y, si bien no puede desconocerse que la radical transformación de la fisonomía -y en algunos casos también de la esencia- de la Argentina repercutió y se reflejó en las actividades de la Iglesia católica. Es decir, que el conflicto con el Estado liberal, tuvo efectos[9], y entre ellos se produjo un esfuerzo de la Iglesia por definir su propia área de acción[10]. Por lo tanto, es necesario subrayar que más que "rupturas", "separaciones" o "conflictos" el proceso que estoy señalando presentó notables y trascendentes continuidades. La propia élite liberal nunca dejó de reconocer un ámbito y una utilidad de las creencias y los valores religiosos; por el contrario, el catolicismo era considerado clave en algunos espacios. Nunca se desconoció la importancia institucional de la Iglesia Católica[11]. Durante aquellos años el Estado no obstaculizó el normal funcionamiento del catolicismo argentino, por el contrario el ejercicio eclesiástico siguió su camino habitual y allí fueron piezas claves los numerosos católicos que eran funcionarios del Estado argentino[12]. La Iglesia emergente de este proceso fue, en muchos aspectos, una Iglesia nueva que intentaba revertir las razones de su debilidad y de su relativa influencia social.

No puede soslayarse además, que la Iglesia Católica Argentina buscaba definir sus áreas de competencia frente al apogeo del orden liberal, y que el catolicismo en su conjunto afrontaba dicha empresa, al tiempo que buscaba sentar las bases de la reorganización institucional y doctrinaria. Al calor de estos conflictos, dicen Di Stefano y Zanatta, la Iglesia comenzó a liberarse de los rasgos que sobrevivían desde los tiempos coloniales

---

[8] Sobre las nuevas perspectivas de estudio puede verse: Susana Bianchi, "La difícil conformación de la Iglesia católica argentina: el cuerpo episcopal (1860-1960)" en Bianchi y Spinelü, **Actores, Ideas y Proyectos Políticos en la Argentina Contemporánea,** Tandil, IEHS, 1997.

[9] R. Di Stefano y L. Zanatta, **Historia de la Iglesia Argentina,** B. Aires, Mondádori, 2000, p. 311.

[10] De hecho el naciente, y aun en construcción, Estado nacional, se encontraba encaminado en el mismo sentido.

[11] Esto se manifestó, por ejemplo, en el apoyo decidido para la radicación de las congregaciones femeninas que se harían cargo de la asistencia en hospitales y orfanatos y en el reconocimiento, a la obra de ios salesianos, que era considerada una herramienta discipiinadora muy eficiente. Asimismo, R.oca, por entonces presidente de un Estado que había roto relaciones con el Vaticano asistía puntualmente a todas las celebraciones y ceremonias que realizaba el catolicismo. Véase Susana Bianchi, **Biografía de su Excelencia Reverendísima, Cardenal Santiago Luis CopeUo,** ponencia presentada en Jornadas Biografía e Historia, JEHS-Tandil, noviembre de 2002 pp. 3-5/

[12] En ese sentido no es un dato menor, la presencia de las mujeres de los dirigentes liberales en cargos prominentes de las instituciones católicas. Las fortunas de sus familias, de sus maridos, servían para sostener económicamente las acciones y estructuras de una Iglesia "pobre".

e inició su camino hacia la constitución de una Iglesia más autónoma, más sólida interiormente y mejor preparada para influir sobre el nuevo curso de la historia nacional[13]. Lo que se buscaba era encontrar un espacio específico e importante de actividad que, entre otras cosas, le permitiera ganar posiciones políticas y reclutar adherentes activos. Es decir, la relación entre ambas instituciones no fue fácil, pero la ruptura tampoco nunca fue definitiva, ni absoluta, dado que los nexos sociales, amicales y familiares eran múltiples y estrechos. Pero, también, porque la política regalista del Estado argentino no se proponía tanto limitar las facultades de las autoridades eclesiásticas, como ponerlas a su servicio[14]. En este contexto, la Iglesia argentina adhirió al proyecto de "romanizar" al catolicismo y en conferir al papado la autoridad suprema. Lo cual no implicaba que no buscara conformarse en un actor político autónomo dentro de la esfera nacional. Como quedará explícito en la década del treinta, el proyecto político del catolicismo se organizaba con una lógica internacional pero sin descuidar, o mejor dicho atendiendo especialmente, la ordenación nacional. Con este objetivo, se pusieron en marcha una serie de actividades sociales, políticas y culturales que deben ser entendidas como una ofensiva política destinada a ganarse un lugar en la dinámica vida pública argentina. Un lugar que siempre sabría de adaptaciones, de pactos y de acuerdos. Por otro lado, el hecho de que la Iglesia católica -en toda su extensión- hubiese perdido la hegemonía intelectual de la que había gozado otrora llevó a que los pensadores y publicistas católicos debieron asumir una actitud claramente identitaria por vez primera y pusieron en marcha una ofensiva destinada a marcar posiciones y postulados, retener espacios y, en la medida de lo posible, ganar adherentes. En líneas generales, la llegada de congregaciones religiosas con experiencia en la contienda con el liberalismo imprimió al catolicismo argentino una dinámica y una renovación intelectual de importancia que ayudó a conformar el espíritu combativo de esta naciente actividad[15]. Su política, según Di Stefano y Zanatta, desbordó los límites del mundo confesional y se internó de lleno en el terreno de lo social, actuando en los ámbitos educativos, hospitalarios y carcelarios[16].

Es decir, en alguna medida los católicos buscaban sacar alguna ventaja de las afrentas que comenzaba a recibir el explícito optimismo de la élite liberal por parte de las incipientes organizaciones obreras y de sus diferentes formas de protesta. El siglo XX nacería acompañado por una fuerte movilización social y una paulatina organización de asociaciones gremiales representativas. Por lo tanto, la llamada "cuestión social", comenzó a ganar espacio en los discursos intelectuales y en las prácticas de algunos dirigentes dispuestos a frenar los disturbios que emergían y allí el catolicismo estuvo presente. La gravedad de la problemática quedó claramente expuesta por Juan Bialet Massé en su informe *Sobre el Estado de las clases obreras argentinas a comienzos del siglo.* Pero, también se evidenció la preocupación por las derivaciones que esa situación podía engendrar, y de hecho estaba fecundando. El mismo Bialet Massé fue muy claro y contundente al afirmar que el anarquismo y el socialismo sólo podían prosperar porque tenían

---

[13] R. Di Stefano y L, Zanatta, Historia de la Iglesia Argentina, p. 310.

[14] Idem, p. 317.

[15] En la misma sintonía desarrollaron su actividad las congregaciones religiosas femeninas que comenzaron a arribar al país en el período.

[16] R. Di Stefano y L. Zanatta, op.cit., pp. 333-334.

a los trabajadores en el centro de su discurso y porque la difícil posición y el menosprecio a que eran sometidos los asalariados actuaban como fermento y sostén de las prácticas agitadoras[17].

La Iglesia católica argentina -inspirada por la problemática nacional, pero fundamentalmente receptiva del pensamiento católico europeo- manifestó tempranamente su inquietud a través de la prensa católica, de los debates de los congresos de laicos (el primero data de 1884) y, hacia fines del siglo XIX, mediante la organización de asociaciones específicas a través de las cuales los hombres de la Iglesia pretendían encauzar el reclamo de los trabajadores. Pero la encíclica *Rerum Novarum* también fue referencia de analistas como el ya citado Bialet Massé. La pretensión consistía en alejar los peligros de una revolución izquierdista apartando a los obreros de esos idearios, al tiempo que se reclamaba que el Estado elaborara una legislación laboral que actuara como elemento de equilibrio en las contiendas entre patronos y clases subalternas. Pretendían, en definitiva, la constitución de un Estado paternalista e interventor que se asentara en la doctrina social de la Iglesia.

Sin embargo, el Estado nacional mostró celeridad en la aprobación de una legislación y una práctica represiva, siendo claro ejemplo de ello la Ley de Residencia de 1902 y la constitución de la fuerza policial como árbitro e instrumento represor de los conflictos laborales, es decir como guardiana del orden social[18], pero mostró mayor lentitud, e incluso indiferencia, hacia las posturas más proclives al intervencionismo estatal[19]. No obstante, la referencia a los conflictos sociales siguió estando presente, incluso en los discursos oficiales donde convivía cierto reconocimiento sobre las condiciones laborales con actitudes claramente represivas.

La intranquilidad que se reflejaba en los discursos del poder ejecutivo estaba también expuesta en la prensa e, incluso, en los hombres de ciencias. Tal el caso de Ernesto Quesada (por entonces profesor de Economía Política), quien al diagnóstico sumaba un llamado para que los científicos sociales se pusieran a estudiar la problemática, ya que hasta los más indiferentes se daban cuenta de que se trataba de un problema social y económico que no era posible solucionar con el típico procedimiento criollo,"*a poncho limpio*", sino que era menester estudiar en sus diversos aspectos, porque el asunto era por demás complejo, delicadísimo y afectaba al orden social entero. No eran tiempos, continuaba diciendo Quesada, para la improvisación. Sin embargo, veía que los dirigentes parecían experimentar cierta sensación de extrañeza al abordar esta cuestión, "*como si los tomara de sorpresa",* produciéndoles una impresión de incómodo desgano, sosteniendo incluso que no convenía ocuparse de un proyecto sobre trabajo de mujeres y niños, porque no existía, dentro y fuera del recinto, la preparación suficiente para ello[20].

---

[17] Juan Bialet Massé, **Informe sobre el Estado de las clases argentinas a comienzo del siglo,** Buenos Aires, CEAL, 1985, 3 tomos.

[18] Frydenberg y Rufo, **La Semana Roja de 1909,** Buenos Aires, CEAL, 1992, torno 2, segunda parte: "La Policía y la Prensa ante ta Huelga General de 1909", pp. 113-169.

[19] Esto quedó probado por la escasa atención prestada al Proyecto del Código de Trabajo elaborado por Joaquín V. González en 1904.

[20] Ernesto Quesada, conferencia en la Biblioteca de La Plata, 9 de junio de 1907, **Boletín del Departamento Nacional del Trabajo, n° 1,** Buenos Aires, 1907, **pp.** 110-152.

Si bien ios años finales del siglo XIX y la primera década del siglo XX fueron tiempos difíciles para los grupos católicos, pues el Estado liberal era aún sinónimo de progreso, algunos de los postulados de la Iglesia estaban siendo tomados -a veces redeíinidos o mirados con perspectivas relativamente distintas-por la propia élite liberal o los intelectuales positivistas. Pero, a medida que la ilusión liberal se iba desvaneciendo y sobre todo a partir de la constitución de un gobierno que se suponía representante de las clases medias[21], la Iglesia y sus hombres comenzaron una moderada ofensiva a partir de su crítica a ciertas cuestiones del funcionamiento del sistema político y sus consecuencias, y sobre todo ante sus denuncias de la germinación de un pensamiento de izquierda que se iba "infiltrando" en las masas trabajadoras. Desde el diagnóstico crítico pasaron paulatinamente a diseñar propuestas más agresivas que implicaban la concepción de la Iglesia como "sociedad perfecta" y a la elaboración de un modelo social católico con algunas diferencias importantes, al menos desde lo discursivo, ai resultante del imperio de la razón. Las acciones militantes puestas en marcha estaban totalmente de acuerdo con la Doctrina Social de la Iglesia y se desarrollaron en dos ámbitos primordiales: el escolar y el social basado en la "preocupación por los pobres".

En términos más estrictamente intelectuales, comenzó a surgir a principios de siglo, de la mano de escritores y literatos que se definían como católicos, un movimiento restaurador que se basaba en la profundizadón de los estudios teológicos y filosóficos y en la conexión estrecha con el pensamiento católico europeo. Como es sabido, las primeras décadas del siglo XX asistieron al paulatino crecimiento de un campo intelectual[22]. De modo alguno puede pensarse que se tratara de un campo homogéneo y sin contradicciones. Por el contrario, se puede advertir que ese campo intelectual estaba cruzado por muchas tensiones resultantes de trayectorias intelectuales diferentes, que ofrecían puntos de contacto, pero que también presentaban notables diferencias. Así, dentro del universo católico puede anotarse la incipiente organización de un ámbito cultural específico y también complejo y heterogéneo. El "paraguas" del catolicismo fue sumamente amplio y permitió que se guarecieran diferentes individualidades y grupos intelectuales de diversas formaciones y aspiraciones.

Según señala Enrique Zuleta Á1 varez, desde comienzos de siglo se organizaron dos centros principales de irradiación del pensamiento católico en Argentina. Por un lado, en Córdoba y bajo la guía de Luis Guillermo Martínez Villada[23], se generó un núcleo que

---

[21] Si bien el gobierno de la Unión Cívica Radical no produjo grandes rupturas con el modelo anterior, no puede desconocerse que e! estilo y el personal de gobierno implicaba un cambio importante y que el mismo fue percibido por las clases propietarias tradicionales como una amenaza cierta y concreta. No puede negarse, además, que el proceso inmigratorio y la fuerte movilidad social habían producido una creciente integración de la clase media a las estructuras estatales, educativas y académicas. Para el análisis del radicalismo puede verse el ya clásico trabajo de David Rock, El **Radicalismo argentino, 1890-1930,** Bs. As. Amorrortu, 1977 y el más reciente de Paula Alonso, **Entre la Revolución** y **las urnas. Los orígenes de la Unión Cívica Radical** y **la política argentina en los años** 90, Buenos Aires, Sudamericana-Universidad de San Andrés, 2000.

[22] **Al** respecto puede verse Beatriz Sarlo y Carlos Aitamirano, **Ensayos Argentinos.** De **Sarmiento a la vanguardia,** Buenos Aires, Ariel, i994. En un trabajo previo he desarrollado esta problemática: Olga Echeverría, "Las debilidades del liberalismo argentino y los orígenes de las derechas autoritarias a principios del siglo XX. ¿Un movimiento antiliberal? Notas para su discusión", *Jornadas Culturas políticas y políticas culturales en ¡a Argentina Contemporánea,* IEHS-UNICEN, 7 y 8 de noviembre 200i.

[23] Docente de la Facultad de Derecho de la Universidad de Córdoba y del Colegio Montserrat, vivió entre 1886 y 1959.

adhería a la doctrina tomista y al pensamiento contrarrevolucionario de Charles Maürras. Por otro lado, en Buenos Aires, y originalmente aglutinados en tomo a la revista *Estudios*, surgió un grupo más numeroso, que contaba entre sus participantes a reconocidos personajes como Manuel Carlés, Enrique Ruiz Guiñazú, Indalecio Gómez, Fray Enrique Sissón, el poeta uruguayo Zorrilla de San Martín y personajes relevantes de la política liberal como Joaquín V. González y Carlos Pellegrini[24]. Una élite que por vez primera sentía las molestias de un hipotético desplazamiento, y que necesitaba reunirse para "estudiar" la realidad social y las respuestas que paulatinamente se estaban volviendo más urgentes. Quizás, aquí se encuentre el germen de algo que se advirtió claramente unas décadas más tarde y que expresaba que las rupturas entre los sectores liberales y los grupos más reaccionarios era, muchas veces, más aparente que real, más retórica que práctica; una operación intelectual destinada a apelar a la opinión pública. Estos grupos mantuvieron múltiples contactos entre sí, pero la irradiación fuera de sus ámbitos de origen fue muy limitada y, diría, no buscada. Como se evidencia en las publicaciones, las referencias e incluso los intentos de captación estaban limitados a las élites de la urbe que los contenía. Con estos intentos de captación voluntariamente limitados, estos grupos de explícita conciencia "aristocratizante" no pretendían captar a las masas, muy por el contrario buscaban conformar una nueva élite dirigente formada en la capacidad de detener -o tal vez reorientar- las mutaciones sociales y políticas de la sociedad[25].

A medida que avanzaba la democracia mayoritaria, la masificación de la sociedad, el acceso de las "clases medias" a espacios antes reservados a la élite dirigente y la incipiente proletarización que se estaba viviendo, los sectores elitistas del catolicismo se sumaron a las otras expresiones de repudio y comenzaron a conformar un movimiento heterogéneo y ambiguo que conspiraría contra Yrigoyen desde antes que éste pudiera asumir la presidencia por segunda vez. En esta campaña antidemocrática, el campo intelectual tuvo una notable influencia, y en su interior el sector católico comenzó a organizarse, ya no sólo para atacar a una política que consideraba destructora de las

---

[24]No puede, menos que llamar la atención la presencia de estos hombres en una agrupación católica. ¿Cómo puede entenderse que Pellegrini, masón y espiritista, compartiera ese espacio? Sospecho que el hecho de que se tratara de un ámbito y un actor político de reciente formación y que se encontraba en construcción permitía estos vínculos y contactos que hoy nos sorprenden. La "porosidad" de estos grupos también podría ser pensada como resultado de la profunda transformación que se estaba viviendo y que generaba los primeros pasos hacia un acercamiento de los diversos sectores de la élite. Véase Enrique Zuleta Álvarez, El nacionalismo argentino, Buenos Aires, La Bastilla, 1969, tomo 1, p. 182.

[25] Fue muy intensa la demanda de nexos con el pensamiento europeo afín, sobre todo a partir de la lectura de los españoles Unamuno, Jiménez, Martínez Sierra y González Blanco. A medida que pasaban ios años se fueron sumando nuevos nombres entre los que no puedo dejar de subrayar los de Ortega y Gasset y Ramiro de Maeztu y la recuperación de figuras como Donoso Cortés y Marcelino Menéndez y Pelayo. Estos contactos no deben ser pensados unidireccionalmente, como influencias asimétricas, sino que por el contrario, los vínculos fueron el resultado de una búsqueda de identidad, de ámbitos de desarrollo y participación que se daba a ambos lados del Atlántico y que sólo puede ser entendido en el marco de la agitada dinámica cultural del período. Asimismo, resulta evidente que tanto los intelectuales españoles como los porteños se pensaban mutuamente como esferas culturales conexas y respetables. No obstante la influencia de esta comente hispánica, es necesario dejar sentado aquí que los vínculos intelectuales no se establecieron sólo con España. Como ya he mencionado, el pensamiento de Charles Maurras tuvo una interesante recepción. Algo similar sucede con Jacques Maritain y Massis. Tampoco puede obviarse el nexo intelectual con el pensamiento tradicionalista y católico inglés a través de la tendencia encarnada por el cardenal Newman, por Chesterton y por Hillaire Belloe.

jerarquías naturales, sino también para organizarse como un actor político autónomo y con pretensiones hegemónicas que pudiera imponer su proyecto de nación católica.

Por todo lo expuesto, y en virtud de una mayor claridad de exposición, entiendo que se vuelve necesario abordar a los diferentes tipos de actores del catolicismo en forma separada. Por un lado, se encontraban aquellos actores políticos del catolicismo, que he decidido llamar actores orgánicos, o actores políticos de la Iglesia. Es decir, aquellos que colectivamente se asumieron como un instrumento concientizador y de avanzada de la estructura eclesiástica, de ese partido universal que constituye la Iglesia Católica. Preocupados por la situación nacional no dejaron de tener en cuenta, sin embargo, la perspectiva internacional. Por otro lado, existieron otros actores que se definían públicamente como católicos y que más de una vez incluyeron postulados de la Iglesia y su doctrina en sus proclamas y propuestas, pero que asumían a la religión con un criterio más utilitarista, con una visión "maurrasiana", atendiendo así al costado disciplinador de la religión[26]. En la intersección de ambos grupos sitúo a otros protagonistas de la época que estrictamente no formaban parte de los "cuadros" dirigentes de la institución, pero que eran funcionales a la política de la Iglesia, por ejemplo Manuel Gálvez, quien no puede ser considerado un actor disciplinado de la Iglesia, pero que apostó y apeló constantemente a los principios y doctrinas de la Iglesia en su afán de moralizar a la sociedad. En este artículo haré especial hincapié en el análisis del primer grupo, es decir el de los intelectuales orgánicos a la Jerarquía Eclesiástica y en el caso de un intelectual, Gálvez, identificado con la doctrina del catolicismo pero con un grado mayor de autonomía con respecto a las autoridades de la Iglesia. En ambos casos analizaré las percepciones, las caracterizaciones y las preocupaciones que movilizaban a estas figuras sociales y grupos católicos.

Los intelectuales católicos ante la política y la sociedad

a) El pragmatismo católico e individualista de Manuel Gálvez

El hispanismo se conformaba con dos soportes principales. En otros trabajos anteriores he realizado algunas referencias a la construcción de la tendencia según la vertiente española[27], por razones de espacio aquí sólo haré una aproximación a los ámbitos donde se desarrolló el hispanismo argentino. En líneas generales, puede decirse que fue un producto de posturas intelectuales y necesidades políticas realizado por aquellos grupos autoritarios, conservadores y elitistas, que habitualmente son aglutinados bajo el

---

[26] Me refiero en particular al grupo "neorrepublicano" de los hermanos Irazusta. Al respecto puede verse: Olga Echeverría, "«Una gran manifestación de la inteligencia»: la reacción de La Nueva República, Ideas y acciones de una corriente jerárquica y elitista, Argentina, 1927-1931" en Bianchi y Spineüi, Actores, Meas y Proyectos políticos de la Argentina Contemporánea, Tandil, 1EHS, 1997.

[27] Pueden consultarse Olga Echeverría, "Los intelectuales en los orígenes de la derecha autoritaria: modelos políticos-religiosos. Argentina, 1920-30", Congreso Internacional LASA 2001, Washington, septiembre de 2001. Panel: "Culture, Memory Transmissions and Authoritarian Legacies in the Southern Cone" y Olga Echeverría, "Volver a España. La influencia del integrismo católico español en los orígenes de ¡a derecha autoritaria argentina" *IX Congreso de la FIEALC,* Tei Aviv, 12-15 de abril de 1999.

nombre de los tradicionalistas, término vago e impreciso por cierto. En la mayoría de los casos se elaboraron soluciones morales para problemas considerados de la misma índole. Nuevos valores, o desvalores, a criterio de estos grupos, comenzaban a conformarse y se evidenciaban a través del materialismo, la desnaturalización cultural, lingüística e histórica, generada por la inmigración masiva y el olvido de la tradición, y del legado hispano-católico por parte de la élite liberal. Para estos pensadores y escritores, ios proyectos de las generaciones intelectuales y políticas del siglo XIX habían traído adheridos algunos elementos poco deseables y era tiempo de organizar la resistencia, de argentinizar[28] a la sociedad, de refundar la historia patria y devolverle a las antiguas jerarquías y orden su lugar natural. En suma, buscaban construir, adaptar un modelo capaz de hacerle frente a algunos derivados del proyecto de la modernidad.

En este contexto, Manuel Gálvez, un escritor prolífico y de gran divulgación que buscaba llegar y adoctrinar con su obra a los sectores populares, aunque también pretendía despertar el"*verdadero hálito cristiano*" de las clases propietarias, sostuvo la necesidad de reconquistar la vida espiritual a través de la educación de los ciudadanos y de la sugestión de los viejos ideales[29]. Este recorrido se inicia, de alguna manera, con su libro: *El Diario de Gabriel Quiroga*[30]. Relacionado con su reivindicación de lo hispánico, se debe decir que su simpatía por España se expresó tempranamente sobre todo en el esfuerzo que desde joven dedicó a conocer el arte y la literatura de ese país. Pero, resulta evidente que en sus viajes por la península este lazo se volvió más estrecho al entrar en contacto con los intelectuales más destacados del ámbito cultural madrileño, y más, según sus propias palabras y lo implícito en sus obras, al recorrer las provincias españolas, quedándose particularmente admirado con la cultura y la tradición de Castilla. Reflejó todas sus vivencias por España en su libro *El solar de la Raza.* Allí, se declaraba fascinado por España, *"el más profundo e inquietante pueblo que conozcoý*", señalaba haber experimentado las más íntimas emociones de su vida, recogiendo en las viejas ciudades de Castilla múltiples enseñanzas[31]. A criterio de Gálvez, y por el bien de la Argentina, estas ideas debían transplantarse como un germen de clima moral, en un

---

[28] Al respecto pueden verse los trabajos de Lilia Ana Bertoni, "Construir la nacionalidad y la formación de la nacionalidad a fines del siglo XIX", **Boletín del Instituto Ravignani,** N° 13, Bs As, 1996 y Lucía Lionetti, "Una escuela abierta para todos ios niños: la fonnación del ciudadano a fines del siglo XIX", en Jorge Bracamonte (comp.) **Profetas de la modernidad en América Latina,** Lima, IEP-Universidad de San Marcos (en prensa).

[29] Manuel Gálvez, El **diario de Gabriel Quiroga. Opiniones de la vida argentina,** Buenos Aires, **1910, p. 53.**

[30] Me interesa rescatar este libro temprano no por su influencia ya que como bien señala Fernando Devoto, la tirada editorial fue mínima -sólo quinientos ejemplares- y su repercusión prácticamente nula al momento de su aparición, sino porque ya en él se encuentran una serie de elementos que serán eje articulador del pensamiento de Gálvez a ío largo de su vida, como la crítica al materialismo, los reclamos patrióticos y la reprobación a las transformaciones producidas por la inmigración masiva. Es cierto, que ninguno de estos planteos era novedoso, ni implicó quiebres o debates, sí resulta más llamativo que dos décadas después su difusión cobrase nuevo impulso y fueraenarbolado como una de las primeras llamadas a la acción de la derecha autoritaria argentina. Esta tendencia, hacia los años 20-30 en su afán de marcar una ruptura más radica! que la realmente existente con el pensamiento precedente, utilizó a este texto de Gálvez como instrumento útil para la invención de su propia tradición, presentándolo como un hito fundacional.

[31] Manuel Gálvez, El **solar** de **la raza,** Buenos Aires, 1913,. p. 20.

naciente nacionalismo argentino, ya que la herencia española, su cultura y su tradición, lejos de descaracterizar al país con ideas y actitudes no arraigadas "*como ciertas influencias exóticas*" ayudaría a afirmar la índole americana y argentina. De tal modo, *El solar de la raza,"puesto que a la raza hispánica pertenecemos*" era un llamado al espiritualismo y crítica implacable a la admiración que muchos argentinos expresaban por la cultura material de los Estados Unidos. Como puede advertirse, su nacionalismo aparece estrechamente ligado a la "arielista" noción de espiritualismo. Un nacionalismo hispánico y católico, pues Gálvez decía que ser argentinos era una forma especial de ser españoles, la unión provenía de la cultura del idioma que era lo que caracterizaba a las razas. "*Sentía a España, por razones que, un tanto pedantescamente, llamaré biológicas*,"[32] A través de su personaje Gabriel Quiroga, sentenció que los argentinos no habían dejado de ser españoles a pesar de la inmigración y del ambiente americano, pues había algo muy profundo que fuera de la Argentina sólo se encontraba en España y que *"sólo en España nos renace y nos resalta interiormente*"[33]. Esta admiración por España también se evidenciaba en su llamado a emular a la llamada generación del 98[34], cuya obra fue definida por Gálvez como una misión evangelizadora[35] que merecía y debía ser desarrollada en la Argentina. Se trataba de expandir la espiritualidad y la religiosidad, la virtud de la raza[36], que para Gálvez era fuente de salvación, bienestar y orden. Su prédica se basaba en la necesidad de derrotar al pecado y para ello era necesario adoctrinar moralmente a las masas que siempre corrían mayor riesgo de ser captadas por el mal.

Gálvez sostenía que el materialismo había borrado el espíritu nacional de la Argentina y había convertido al país en una realidad incompleta. De allí sus críticas al cosmopolitismo, al que veía como el símbolo más claro de esa enajenación, la "*gran urbe cosmopolita y materialista*", "*ciudad de idiosincrasia fenicia habitada por gentes superficiales*"[37], mostraba en contraposición con el interior que había dos Argentinas, siendo una la encarnación del país sin alma, la otra la auténtica, la encarnación de la esencia patria[38]. El ideario político de Gálvez, lo que él llamaba nacionalismo, consistía fundamentalmente en una cosmovisión moral de base tradicionalista -es decir, jerárqui-

---

[32] Manuel Gálvez, En el mundo de los seres ficticios, Buenos Aires, Hachette, 1961, p. 11, y continúa diciendo: "No hay en mi ser sino sangre española. Desciendo de fundadores de ciudades y conquistadores, -don Juan de Garay, como dije en los Amigos y maestros, es uno de ellos-, de familiares del Santo Oficio, de individuos pertenecientes a la nobleza".

[33] Manuel Gálvez, El Diario de Gabriel Quiroga, pp. 65-66.

[34] Tampoco en este caso es sencilla la adscripción total de Gálvez a un pensamiento o ideario. Proclama su reconocimiento a la obra "evangelizadora" de la generación del 98, pero su cercanía intelectual estaba particularmente orientada a las figuras de ünamuno y Ganivet, quienes distaban de ser los representantes más prototípicos de una tendencia reaccionaria. Asimismo, y como señala Femando Devoto, Marcelino Menéndez y Pelayo (quizás el más claro representante del pensamiento reaccionario español) no parece haber ocupado un lugar prominente en los reconocimientos e influencias de Gálvez.

[35] Manuel Gálvez, El Diario de Gabriel Quiroga, p. 15.

[36] Manuel Gálvez, El solar de la Raza, p. 29.

[37] Manuel Gálvez, La Argentina en nuestros libros, Santiago de Chile, Ercilla, 1935, pp. 194-195.

[38] *"...queden para otras almas/las grandes capitales, las ciudades enormes/complicadas y torvas como las catacumbas/y envolventes lo mismo que pulpos multiformes (...) Vamos al campo, hacia la vida plena/ hacia el vivir honesto y plácido/ dejando el mundanal, ruido/ que nos absorbe el alma como un ácido",* Manuel Gálvez, Sendero de Humildad, Buenos Aires, Moen y Hno., 1909. En el mismo libro hay reivindicaciones del intelcctuaüsmo español y de la "humilde bondad" de los católicos auténticos.

ca, excluyente y represiva-, y en una visión valorativa -y por eso mismo fragmerítaria- de lo geográfico y poblacional, pero que también involucraba una concepción estética asentada y sustentada en lo paisajístico, en el análisis de la naturaleza y sus expresiones culturales. Buenos Aires construida sobre la pampa desolada "*carecía hasta de paisaje*" y con él de límites que permitieran sentir la cercanía de lo patriótico[39]. Se trataba indiscutiblemente de un "nacionalismo" católico, crítico y disconforme con el deseo individual de progreso y que arremetía con energía discursiva contra lo que consideraba la principal característica del argentino moderno: la búsqueda de "*goces vulgares*"[40], o como decía en *La noche toca su fin*[41], la desenfrenada preocupación por los placeres, único motor capaz de movilizar a la sociedad argentina. Para Gálvez, la Argentina que estaba emergiendo (pues más allá de la reivindicación explícita del interior, en sus obras se descubrían múltiples personajes "del interior" que habían caído en la tentación del materialismo y los placeres) era un pueblo de escépticos solo interesado en los goces de la vida.

Por muchas cuestiones, como resulta probado, Manuel Gálvez fue un personaje muy difícil de encuadrar, no sólo para sus contemporáneos sino también para quienes pretendemos estudiarlo. Así, por ejemplo, estando ya definido por la defensa del catolicismo publicó, por entregas, su famosa *Nacha Regules* en el periódico socialista *La Vanguardia*[42], o mantuvo contactos -y elogios expresados en sus memorias- de los líderes socialistas Juan B. Justo, Nicolás Repetto y Alfredo Palacios[43]. Sin embargo, el eje articulador de su pensamiento que se encontraba en el catolicismo permite caracterizarlo como un actor particular del catolicismo. Igualmente, esta decisión no deja de generar tensiones, ¿puede considerárselo un actor orgánico de la Iglesia? Quizás no por decisión, pero es evidente que su esfuerzo moralizador de los "desamparados" y los principios y valores expuestos en sus obras, estaba de acuerdo con lo que la Jerarquía Eclesiástica quería transmitir por aquellos años hacia dichos sectores sociales. Es decir, acaso involuntariamente, Gálvez fue funcional a una de las grandes estrategias políticas que la jerarquía eclesiástica buscaba imponer. Esto es: disciplinar a los sectores populares mediante una política moralizadora basada en los principios del catolicismo y, en particular, alejar a las mujeres de los "peligros" de la calle. En este derrotero, tan sobresaliente en las obras de Gálvez, que implicaba la preocupación por el abandono de buena parte de las mujeres de las clases trabajadoras de su ámbito de reclusión tradicional, se encontraban encaminados tanto los obispos, como los funcionarios e intelectuales del estado liberal. Es decir, una vez más una problemática central dentro del plan político-ideológi-

---

[39] *"Aquí andamos como al borde de un precipicio. Y este vacío de la pampa ha penetrado en todo: en la vida, en la literatura, en la acción, en la política"*, Manuel Gálvez, Hombres en soledad, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986, p. 181.

[40] Manuel Gálvez, La Argentina en nuestros libros, p. 195.

[41] Manuel Gálvez, La noche toca a su fin, Buenos Aires, Cabaut y Cía., 1935, p. 116.

[42] Según cuenta En el mundo de los seres ficticios, tomó la decisión de publicar gratuitamente su novela en el diario socialista pues su objetivo era que ésta llegase a las clases trabajadores para que conocieran los males que ella revelaba (¿los obreros conocerían los males que los afectaban por medio de un libro?). Las clases inferiores, decía en una cana enviada a La Vanguardia, eran las destinatarias de su obra.

[43] Asimismo, se confesó amigo del dirigente socialista Adolfo Dickmann.

co de la derecha autoritaria argentina era compartida, quizás sólo con diferencias de matices o tonos discursivos, por los diferentes sectores que conformaban a la clase dominante.

Pero la Iglesia incorporaba una segunda línea política, y es allí donde Manuel Gál vez no puede ser considerado un actor integral de la Iglesia. Me refiero a la evidente necesidad de organizar una élite dirigente de base católica que, a partir de la captación de los miembros de la clase más encumbrada, pudiera dar forma a un enérgico Estado paternalista basado en el catolicismo y sostenido por sus hombres. Es decir construir a la Iglesia, en tanto institución en un actor político autónomo y con pretensiones hegemónicas. No significa esto que Gálvez no acordara con la idea de un actor político de esencia católica, sino que su vinculación con la jerarquía estaba lejos de constituir un nexo orgánico y absolutamente armónico. Gálvez planteó reiteradamente que la renovación debía ser moral y en ese sentido, e! catolicismo aparecía como un instrumento individual que debía proteger al hombre de sí mismo[44], de sus instintos, de su afán por los placeres. De esta forma, reclamaba una sociedad y un poder acorde con esta visión "puritana". Pero, se trataba de un moralismo discursivo que apelaba a la conversión individual y que no avanzaba en políticas concretas ni asignaba un papel a colectivo alguno. Es decir, atendía a las virtudes de la religiosidad, de la utilidad de la misma como instrumento de control -de autocontrol- pero no se encuentran referencias a la capacidad de la Iglesia, en tanto institución para llevar adelante un proyecto refonnador. En más de una oportunidad, ya sea en sus novelas como en sus ensayos, se evidencia con nitidez que Gálvez veía en las expresiones morales de los individuos, más que en los proyectos políticos, el camino hacia una sociedad "cristiana" con todo io que ella implicaba en su pensamiento. Radicaba allí, en la conversión individual, el germen de un Estado político autoritario, jerárquico y paternalista con el que Gálvez armaba su estado teocrático ideal pero no desarrollado concretamente.

En algunas de sus páginas, Manuel Gálvez expresaba una acusación parcial a su clase, a algunas de las instituciones más prototípicas, como las Damas de Beneficencia, y llevaba hasta un punto no muy habitual para la época y para el contexto en que se desenvolvía-y a partir del cual se definía-, la acusación sobre las responsabilidades de las clases propietarias en el "*infeliz**' destino de los que menos tenían. Sin embargo, no hay que confundirse, no se trataba de una crítica antisistémica, de una afrenta a las clases propietarias. Él no dudaba de la necesidad de las aristocracias y de lo favorable que era la institucionalización de las élites[45], confiaba plenamente en las virtudes de un estado paternalista donde los poderosos, cual bondadosos señores feudales, fueran los artífices de un estado jerárquico y cristiano. Los trabajadores y sobre todo sus mujeres, rodaban ciertamente por el "*barro del pecado*", la inmoralidad y la degradación. Pero, hasta allí habían sido conducidos por el egoísmo y la explotación de quienes debieron guiarlos en otra dirección. No buscaba educar al pueblo, sólo había que moralizarlo. De allí que su preocupación no fuera el proletariado, ios trabajadores con conciencia de clase y capacidad de acción, sino el pueblo caído, o lo que él creía ver como el pueblo degradado.

[44] Alaín Rouquié, Autoritarismos y Democracia, Buenos Aires, Edicial, 1994, p. 24.

[45] Manuel Gálvez, El espíritu de la aristocracia y otros ensayos, Buenos Aires, Agencia General de Librerías y Publicaciones, 1924, pp. ¡0 y ss.

Corno expresión precisa de lo anterior, en *Nacha Regules* sostenía a través de su personaje Fernando Monsalvat que las familias de abolengo, la burguesía y los comerciantes eran cómplices de ios crímenes represivos, *"brutales","despóticos"* dirigidos a los trabajadores, pero también los acusaba sin eufemismos por las condiciones materiales de vida de los proletarios, por la miseria a la que eran sometidos, por la denigración constante, por el trabajo desmedido y mal remunerado. Sostenía que así cuestionaba los *"principios fundamentales del capitalismo"* y la desigualdad social. Era inconcebible, decía Gálvez-Monsalvat que unos poseyeran millones y otros no tuviesen para comprar pan, que unos vivieran en palacios y otros amontonados como bestias, *"con promiscuidad monstruosa"* en conventillos oscuros. Pero, no eran los propios desposeídos los que sabían sus necesidades -y en virtud de ello podían actuar-, sino que las mejoras vendrían de la mano paternalista de la élite *"cristianizada"*[46].

Es más, los escritos que hacen referencia al tema permiten inferir que Gálvez no buscaba un cambio de hombres de la dirigencia política. En cambio, parecería que lo que él propugnaba era una concientización social de las clases altas, una transformación, casi una metamorfosis. Sus obras muestran el convencimiento sobre la necesidad de la conversión espiritual, al estilo de la mutación anímica e ideológica que le construyó al protagonista masculino de *Nacha Regules* -que redundaría en hechos- de aquellas clases que, una vez verdaderamente cristianas, enseñarían y tutelarían la recuperación de los trabajadores y sus familias y de tal modo se recuperaría -y aseguraría- el orden. Es decir,, que la transformación que anhelaba Gálvez era iniciaimente moral y solo más tarde política y social.

En síntesis, es indiscutible que la impronta católica estuvo siempre presente en su obra, siendo la matriz a partir de la cual elaboraba su diagnóstico sobre la situación del país. Desde un cristianismo muy pragmático cuestionaba la iniquidad social y llamaba la atención de sus pares y fue con ese mismo modelo moral con el que se propuso interpelar al destinatario principal de parte de su discurso, el pueblo, para redimirlo del caos y el desorden. Se definía como un socialista en sentido amplio, vasto. Pero, ¿qué implicaba esta definición?, ¿de qué hablaba cuando decía socialismo? En el mundo de los seres ficticios, sostuvo que nunca podría haber sido socialista porque era católico practicante y el socialismo era anticlerical por definición[47]. De allí, también su simpatía por el fascismo italiano -por su parte social-, dijo que había pensado en un fascismo a la argentina, *"un socialismo de Estado"*, que respetara los derechos de las personas y la religión:

> *"es decir de un socialismo realizado dentro de un marco de orden, respeto a las tradiciones sociales, históricas y culturales, y sin violencias, ni orgullos, ni bravatas ridiculas, ni declamaciones de mal gusto."*[48]

---

[46] "Ninguno pensó jamás en vivir sinceramente, en buscar un significado a la existencia. Con su filosofía acomodaticia, con su economía política infame, con su caridad hipócrita, ellos -es decir, la sociedad, los bienhallados, las clases diligentes- eran los culpables de que tantos desgraciados padeciesen hambre (...) y de todos los dolores que amontonaba sobre el mundo la Injusticia Social. (...) eran instrumentos de la Injusticia y había que terminar con sus privilegios, sus ideas y sus sentimientos. (...) Había que imponer el mutuo amor de los hombres, enseñar a esos que se dicen cristianos, como debemos amarnos los unos a los otros", Manuel Gálvez, **Nacha Regules,** Buenos Aires, CEAL, 1968, p. 53.

[47] Manuel Gálvez, **En el mundo de los seres ficticios,** p. 146. Allí dice que sostuvo lo expuesto en la cita fue su respuesta a su amigo Adolfo Dickmann quien lo invitaba a sumarse al partido socialista.

[48] Manuel Gálvez, **En el mundo de los seres ficticios,** p, 158.

En este sentido, cabe mencionar que un día antes de que Yrigoyen asumiera su segunda presidencia, Manuel Gálvez propuso la *"dictadura fascista"* como el régimen más prometedor para reencauzar el desorden que se había producido[49]. Asimismo, y basándose en dos principios que consideraba articuladores de su ideología, la justicia social y el cristianismo, planteaba que era necesario construir un orden, no sólo policial, sino un orden jerárquico que sostuviera y se sostuviese en la religión y el orden tradicional. En pos de ese orden entendía y aceptaba que se suspendieran las libertades civiles cuando era urgente realizar ciertas reformas sociales o corregir los excesos de la corrupción[50].

Ya que la democracia era una vía política posible, no la única, pero que se basaba en el "*absurdo del voto universal*" y no siempre reparaba que las libertades políticas -la de pertenecer a un partido, echar discursos de oposición y escribir contra las autoridades- tuviera demasiada importancia cuando el gobierno fuera realizando una gran obra para el pueblo[51].

El pensamiento político de Gálvez estuvo lejos de ser elaborado u original, nunca tuvo pretensiones de teórico. Fernando Devoto[52] sostiene que el pensamiento de Manuel Gálvez no presenta singularidad sobresaliente alguna, y esto es a todas luces cierto. Sin embargo, considero que sí resulta infrecuente la combinación de ideas, actitudes y valores que estaban presentes en su cosmovisión del mundo y que se reflejaron en su producción literaria. Encuentro en Gálvez un catolicismo peculiar, individual y no institucional, así como una definición -no argumentada, es verdad-, una toma de postura contundentes en varios aspectos, sobre todo en lo que hace a modelos políticos. La importancia del líder, el don carismático para dirigir a las masas, era una preocupación evidente de la época. Gálvez realizó numerosas -aunque siempre breves, ambiguas o imprecisas- referencias a esta cuestión. Consideraba que el talento, el pragmatismo y la actitud convincente de un líder eran necesarios para organizar una sociedad, de allí su admiración por Yrigoyen, y su módica expectativa ante la figura de Uriburu. En este sentido, y con cierta reminiscencia de! pensamiento de Mosca, Gálvez entendía que el conductor era un emergente de una minoría que debía estar dispuesta moralmente a ser canalizadora, orientadora y guía de las energías nacionales y de la dinámica de las masas. El Estado era pensado por Gálvez como un órgano regulador, lo que en palabras de Mosca, sería un Estado donde los gobernados encontraban protección contra las arbitrariedades, el capricho y la tiranía de los gobernantes.

Asimismo, es conveniente recordar que para Gálvez, la salud moral de la élite implicaba el destino de las masas: una clase dirigente de esencia cristiana debía ser la encargada de enderezar el camino de las clases trabajadoras. Y es también ahí donde pueden trazarse algunas líneas de conexión con el pensamiento europeo, en este caso con Pareto, ya que este sociólogo y economista, advertía que las élites daban forma a la

---

[49] Manuel Gálvez, "Interpretación de ias dictaduras", Criterio 32, 1i de octubre de 1928, p. 157.
[50] Ibidem.
[51] Idem, p. 159.
[52] Fernando *Devoto,* Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia. Tesis doctoral, 2000.

sociedad, y la caracterizaban a su voluntad,"*una sociedad, toda sociedad es lo que son sus élites*". Para ambos -insisto que el grado de elaboración y las pretensiones de ambos pensamientos son incomparables en sentido estricto- el problema de la decadencia de una sociedad estaba ligado íntimamente a la decadencia, frivolidad u ocaso de los sectores dirigentes[53].

b) Los intelectuales orgánicos de la jerarquía Católica y el proyecto de la nación católica

La moderada movilización de los intelectuales católicos, esa iniciativa laica, comenzó a recibir la atención de la Jerarquía eclesiástica a poco de iniciarse. Así, en 1917 se creó el Ateneo Social de la Juventud (centro de captación juvenil) que reunía a Atilio Dell"Oro Maini, Tomás Casares, Rafael Ayerza, Juan A. Bordeu y Octavio Pico Estrada, entre otros, y contaba con el apoyo del Episcopado[54]. Apenas iniciados los años 20, los principales pensadores de la escolástica medieval fueron difundidos sistemáticamente en Buenos Aires a través de los *Cursos de Cultura Católica* desarrollados por iniciativa de Dell'Oro Maini, Tomás Casares y César Pico, y con el auspicio e impulso del Episcopado[55]. La actividad fomentada por los cursos, que implicaba una formación teológica, filosófica y cultural[56], se sustentaba en el tomismo, y promocionaba su aplicabilidad a la realidad argentina. Eñ estos cursos se reclamaba la originalidad y solidez del pensamiento católico, al tiempo que se discutía al positivismo, al naturalismo y a todas las manifestaciones intelectuales del liberalismo y de toda meditación basada en ideas consideradas de izquierda. Al respecto, Federico Ibarguren, quien era un joven antidemocrático, hijo de uno de los hombres más sobresalientes de la tendencia, recordaba eufórico a los Cursos de Cultura Católica, subrayando el carácter de ámbito de encuentro que estos cursos habían generado y el acercamiento intelectual al pensamiento de la Iglesia Católica[57]. Importa señalar que estos encuentros, que aglutinaron a un buen número de los

---

[53] Al respecto pueden verse los siguientes trabajos de los autores citados: Gaetano Mosca, La clase política, México, FCB, 1983. Vilfredo Pareto, Formas y equilibrios sociales, Madrid, Revista de Occidente, 1968. También merecen atención los postulados de Robert Michels, Los partidos políticos, Buenos Aires, Amorrortu, 1969, sobre todo en lo que hace a la cuestión de los liderazgos y el funcionamiento de los partidos políticos.

[54] Un origen similar tiene la revista Signo, dirigida por Beitrán Morrogh Bernard que se editó entre 1920-21.

[55] Los acompañaban en la iniciativa, el histórico militante laico Emilio Lamarca, Ernesto Padilla, Tomás Cullen y Juan B. Terán y los obispos Fortunato Devoto y Solano.

[56] Al respecto puede verse Raúl Ribero de Olazábal, Por una cultura católica, Buenos Aires, Editorial Claretiana, 1986.

[57] *"transcurrían monótonas las semanas para mi: iguales a si mismas, aburridísimas en el fondo (...) por lo espiritualmente vacías. Pero una tarde primaveral de octubre cayó de visita, de improviso, mi amigo Felipe Yofre. Ahí nomás lleno de entusiasmo joven propuso que fuéramos (...) a oír unas interesantísimas ciases de fdosofía "tomista " que daba César Pico en la calle Ahina, donde funcionaban, a la sazón, los "Cursos de Cultura Católica" (...) Enseñaba nuestro querido "vice-papa" la philosophia perennis... (...) En los Cursos de Cultura Católica me vincule también con tres grandes poetas argentinos; a saber: Ignacio B Anzoategui, Leopoldo Marechal y Francisco L. Bernárdez. Y tuve como maestros durante casi cuatro años continuados a eminentes sacerdotes de la talla de Leonardo Castellani, Julio Menvielle y Juan Sepich.: intelectuales de primerísima fila en el país, los tres. A ellas les agradezco ahora,*

jóvenes cultos de Buenos Aires, podrían pensarse como un espacio de la Iglesia Católica y de los sectores tradicionalistas, destinado a formar a la élite dirigente acorde con los intereses autoritarios de raíz hispano-católica. Es posible que se buscara conformar un espacio selecto de aglutinamiento y formación que cumpliera con la misión que otrora ocupaba la universidad, pero que los aires democráticos, la masificación de la educación y la difusión de las ideas liberales y socialistas habían desvirtuado. El proceso de transformación universitario iniciado en 1918 generó una profunda desconfianza en la capacidad de las universidades para la formación de la élite que los sectores tradicionales deseaban. El hecho de que sus primeros pasos los diera precisamente en Córdoba es significativo, pues implica un golpe a las tradiciones coloniales y a los valores hispánicos y clericales que eran dominantes en aquella provincia y en su universidad. Tampoco podía darles tranquilidad que los principios movilizadores de la agitación estudiantil fueran el americanismo, el anticlericalismo y la modernización. No tuvieron menor importancia los vínculos políticos de los dirigentes reformistas con el gobierno de Yrigoyen, ya que como señala Juan Carlos Portantiero buena parte de su éxito se debió a la "coincidencia entres sus reclamos y la política general de yrigoyenismo que carente de fuerzas propias entre la intelectualidad necesitó de la movilización de los alumnos para jaquear al dominio conservador sobre las sedes culturales"[58].

La Iglesia Católica Argentina, como sostiene María Esther Rapalo, promovió y apoyó financiera e institucionaímente a los Cursos de Cultura Católica con el fin de conformar una élite intelectual (eclesiástica y laica) con capacidad dirigente[59]. Los cursos buscaban generar un lazo de pertenencia con la Iglesia, al tiempo que avalaban y aconsejaban esta forma de militancia intelectual y social. Buscaban, en definitiva, construir una "modelo" de nación que permitiera a la Iglesia, como fuerza política, avanzar sobre las estructuras del Estado. No puedo dejar de mencionar que los cursos sirvieron como ámbito de selección de los futuros dirigentes católicos y reclutamiento de militantes para las organizaciones de la institución. Asimismo, es necesario recordar que sacerdotes como Castellani, Meinvielle y Sepich -indiscutiblemente asociados a los movimientos antidemocráticos y autoritarios argentinos- formaban parte del grupo de jóvenes religiosos que integraban los cursos.

De estos cursos surgió con fuerza y redimensionada la idea de una patria católica e hispánica. En este sentido toda la década del veinte se caracterizó por constantes esfuerzos ofensivos encarados por individualidades, tanto laicas como clericales, con el fin de alcanzar posiciones dominantes. Sin embargo, el objetivo comenzará a ser más factible y exitoso entrados los años 30 cuando una Iglesia reorganizada, potenciada y disciplinada interiormente asumió como institución su ofensiva política e ideológica[60].

---

no sólo su fecunda amistad personal para conmigo, sino, sobre todo, el milagro de mi segunda conversión religiosa. Federico íbarguren, Orígenes del nacionalismo argentino, 1927-37, Buenos Aires, CELCIUS, 1969, pp. 213-14.

%uan Carlos Portantiero, Estudiantes y política en América Latina, 1918-1938. ES proceso de la Reforma Universitaria, México, FCE, I97B, p. 56.

[59] María Ester Rapalo, "La Iglesia Católica Argentina y el autoritarismo político: la revista *Criterio,* 1920-1931", Anuario del IEHS 5, Tandil, 1990, p. 51.

[60] Como sostiene Susana Bianchi, la Iglesia Argentina comenzó, entre otras cosas, a prestarle atención a la historia a la hora de "inventar una tradición", buscaba "crear un origen donde el catolicismo se confunde con la nacionalidad, con fuertes ecos de un hispanismo que muchas veces desafina en nombres

Desde su emergencia, esa peculiar definición de la patria implicaba una visión jerárquica, elitista y xenófoba que buscaba hacer frente a las múltiples y profundas transformaciones que vivía la Argentina. Impactados por los cambios de la metrópolis, por las transformaciones económicas e indignados ante el arribo constante de inmigrantes que hablaban otras lenguas y que progresaban socialmente, ante la llegada de las "clases medias" a la educación y a la política y ante el surgimiento de organizaciones contestatarias, pregonaban discursivamente la necesidad de reconstruir ios estados patrimoniales del siglo XIX, devolver su antiguo poder terrenal a la Iglesia e impugnar y deslegitimar todo intento de cambio social y cultural, sosteniendo que la modernidad había destruido la armonía social vigente durante siglos. Así, haciendo orgullosa gala de un discurso contrarrevolucionario y tomando como herramienta ideológica al tomismo recrearon un pasado cristiano feudal sin conflictos y dueño de un orden natural inmutable que podía y debía reimplantarse ante el caos y el desvalor de la modernidad.

Apoyada intelectual y financieramente por el Episcopado, en 1928 apareció la revista *Criterio,* una publicación destinada a difundir el pensamiento autoritario emergente y a convocar a las clases propietarias para que recuperasen el poder político perdido[61] . *Criterio* fue entonces, el órgano de prensa de los Cursos de Cultura Católica, pero también fue una especie de "laboratorio ideológico" destinado a realizar un diagnóstico y una propuesta de cambio, al tiempo que un instrumento de reclutamiento[62]. Como puede suponerse, no estuvo libre de contradicciones, conflictos y tensiones. Señala María Ester Rapalo, que la revista no sólo adquirió importancia "como fuente fundamental por sus contenidos ideológicos autoritarios. Lo es también porque expresa la voluntad de agrupar a las fuerzas sociales que comparten un interés común -la conservación y reproducción de sus privilegios- y que no parecen ser lo suficientemente concientes de que necesitan recuperar el poder político para poner fuertes límites a las fuerzas, que ajuicio del grupo de *Criterio,* desafían el orden económico social y ponen en peligro la supervivencia de la Iglesia Católica."[63] La revista fue una expresión evidente de la alianza entre un segmento de la élite social con la jerarquía eclesiástica. Muchos de los hombres que hacían o apoyaban económicamente a la publicación, en el año 30 acompañaron al movimiento golpista del 6 de septiembre y al gobierno cívico-militar resultante, sellando así la triple alianza del dinero, la cruz y la espada que tanta permanencia tendrá en la historia política de la Argentina. Sin embargo, esta no era la tínica realidad de la revista y del grupo que ella aglutinaba. Efectivamente expresaba dicha alianza, pero no se trataba de una coalición sencilla.

El objetivo político de quienes participaban de *Criterio* era claro: se debía elaborar e implementar un proyecto de nación basado en la restitución de la disciplina cristiana en

---

como Caggiano o Fasolino", Susana Bianchi, "La difícil conformación de la Iglesia católica argentina: el cuerpo episcopal (1860-1960)" en Bianchi y Spinelli, **Actores, Ideas y Proyectos Políticos en la Argentina Contemporánea,** Tandil, IEHS, 1997, p. 34.

[61] S.A.M., "Es ridículo creerse dirigente cuando en realidad no se dirige nada", **Criterio** 1.8 de marzo de 1928.

[62] Alain Rouquié considera que la revista no fue, de modo alguno, una publicación confidencial de un sector católico minoritario, "si no es el órgano del nuevo movimiento del apostolado, es por io menos la expresión oficial de la renovación católica en la Argentina", Alain Rouquié, **Autoritarismos** y **democracia,** p. 86.

[63] María Ester Rapalo, "La Iglesia Católica Argentina y el autoritarismo'político...", p. 53.

la vida individual y colectiva[64], aunque los caminos no siempre fueran coincidentes o tuvieran los mismos niveles de expresión y de demanda. María Ester Rapalo, en un trabajo reciente, sostiene que: "La atención y el tratamiento dados a la literatura, considerada como un instrumento formador de conciencias y de identidades políticas, fueron quizá los aspectos más novedosos de esta iniciativa. Pero la revista formó parte de un proyecto más amplio, la editorial Surgo, cuya fundación se concretó en 1927 ante la perspectiva de un nuevo triunfo de Irigoyen"[65]. Dicho movimiento aglutinaba a fuerzas socioeconómicas de peso junto a la Iglesia católica y a numerosos intelectuales. Por su parte, Fernando Devoto sostiene que los primeros tiempos de la revista deben ser estudiados como el intento de constitución de un espacio ideológico que tendía a aglutinar a un grupo heterogéneo a partir de la iniciativa de un grupo de intelectuales inspirados en Charles Maurras que "intentarían hacer una operación muy similar a la de aquel: aprovechar que con los católicos compartían la existencia de muchos enemigos, institucionales e ideológicos para intentar encontrar con ellos adherentes para sus proyectos políticos"[66]. Es decir, para Devoto el semanario católico se constituyó en el terreno donde los jóvenes "neorrepublicanos" comandados por los hermanos Irazusta pretendieron jugar una carta decisiva para lograr un consenso más amplio. Pensar que *Criterio* fue, al menos en parte, el resultado de una operación "entrista" no deja de ser una perspectiva de análisis interesante. No obstante, una estrategia así definida implicaría sostener que los por entonces jóvenes maurrasianos conformaban un actor político consistente, claramente caracterizado y homogéneo. ¿Era tan así? Me inclino más a pensar que todo este movimiento elitista y autoritario se encontraba en formación por aquellos años y que como resultado de esa precariedad se fueron dando aglutinamientos y quiebres que seguían el ritmo de las coyunturas, de los anhelos y de los propios avances en materia de definición ideológica y política de sus impulsores. Coincido con que muchos de los colaboradores de esta revista concebían a la religión desde una perspectiva utilitaria, a la que he dado en llamar "maurrasiana", pero, en materia política las diferencias con los grupos católicos más institucionales no eran por entonces irreconciliables.

Quizás las mayores distancias se alcanzaban en cuestiones estéticas, concebidas éstas como ideológicas, y por razones que escapaban a lo estrictamente político -quiero decir a la política en su sentido más restringido- y que eran, aunque sea fragmentariamente, resultantes de los intentos de algunos pensadores por participar y dar forma a un ámbito cultural que, como está demostrado, se encontraba en construcción. Los artículos que podrían etiquetarse como políticos redactados por los escritores vinculados a *La Nueva República* no fueron tantos, ni expresamente contradictorios con la línea editorial que la Iglesia pretendía para su revista. Las diferencias se hacen más visibles en cuestiones especulativas, filosóficas e históricas, lo cual sugiere que la ruptura pudo ser resultado de

---

64 Suplemento que contiene la lista de redactores, responsables y suscriptores de la revista. Asimismo, se exponen los objetivos de la publicación.

65 María Ester Rapalo, "Pedagogías para la Nación Católica", ponencia presentada a Jomadas de Cultura política y políticas culturales en la Argentina Contemporánea, IEIIS, noviembre de 2001, p. 2.

66 Fernando Devoto, Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia, p. 229.

una censura más intelectual que política y que afectaba particularmente a jóvenes pensadores que pretendían insertarse e instalarse -tanto como identificarse- en un espacio cultural legitimado, ya que en el ámbito académico -del que eran muy críticos- ocupaban, en el mejor de los casos, un espacio marginal. En este orden, resulta interesante pensar que estos actores presentaban múltiples dimensiones, aunque profundamente relacionadas, que se expresaban en ámbitos compartí mentados de la producción cultural y que, si bien están guiadas por un objetivo común, no siempre llevan una marcha simultánea[67]. Como señala Raymond Williams, se trataría de formas diferentes -intelectuales y de ubicación social- que están determinadas por conjuntos particulares de expectativas sociales e ideológicas[68].

Asimismo, no me parece que pueda desconocerse que la Iglesia Católica venía realizando una serie de esfuerzos para aumentar su influencia política y constituir una dirigencia acorde con su proyecto. En más de un caso estos esfuerzos le permitieron avanzar unos pasos e ir afinando sus propuestas político-ideológicas que tendían a la constitución de un actor homogéneo, política e ideológicamente, y disciplinado a las directrices de la Jerarquía. Con lo dicho no pretendo negar las diferencias existentes[69]. Muy por el contrario, me interesa remarcar la presencia de grupos e individualidades en pugna desde el comienzo de la revista, pero no estoy segura de poder advertir una política deliberada, sino que entiendo que las mismas eran resultado de las perspectivas y cosmovisiones de cada grupo que se fueron evidenciando en el desarrollo del proyecto, o que conocidos, muy probablemente, pensaron poder superar a partir del objetivo mayor que implicaba vencer a ese enemigo común que se definía de una manera bastante ambigua y con mucha laxitud. En líneas generales y en lo que hace a la definición de un actor político en constitución entiendo que la revista *Criterio* presentaba una línea editorial coherente y factible de ser considerada como un corpus homogéneo. Las diferencias más sustanciales, que dieron origen a algunos de los debates más ricos, eran resultantes de distintas posturas intelectuales y generacionales[70].

Al respecto, es muy relevante rastrear las explicaciones que sobre la crisis interna de *Criterio* (expresada a través del alejamiento de Ernesto Palacio y otros jóvenes vinculados al grupo de *La Nueva República*) se dieron en las páginas de la revista, atendiendo a los comentarios indirectos -pero claramente dirigidos- sobre el papel de los laicos, los intelectuales católicos y los objetivos de *Criterio.* En consecuencia, en un artículo llamado *La obligación de los laicos* se recordaba, y reclamaba, el necesario disciplinamiento del laicado, la inexistencia de cargos jerárquicos para ellos, y por el contrario se sostenía

[67] Al respecto puede verse Sigmund Freud, **La psicología de** las masas, en **Los textos fundamentales del psicoanálisis,** Barcelona, Altaya, 1996.

[68] Raymond Williams, La política del modernismo, Buenos Aires, Manantial, 1999, pp. 227-228.

[69] María Ester Rapalo dice que "a pesar de que, bajo la dirección de Dell'Oro Maini, los jóvenes más aggiornados de los CCC y de La Nueva República (1927-1931) (autodenominados "la inteligencia") habían dado el tono, la Iglesia y los propietarios accionistas de Surgo se reservaron siempre la última palabra: la Iglesia, por medio del censor; los segundos, por medio del directorio de Surgo S.A., vértice de la pirámide jerárquica en cuya base estaban los redactores contratados". En "Pedagogías...", p. 5.

[70] Los jóvenes editores de esta publicación surgida en 1927 fueron colaboradores habituales de Criterio en sus dos primeros años de vida, pero la mayoría de sus artículos se refieren a cuestiones ftlosófico-culturales. En los escasos artículos "más políticos" no se encuentran palabras de disidencia con el resto de los editores.

que eran el "*pueblo del reino de Cristo", "la tropa cristiana"*. Por ello, la vida espiritual de los fieles debía adecuarse absolutamente al ritmo regulador de la Iglesia y subordinarse en todas las iniciativas y actividades colectivas o individuales, a los imperativos de la Jerarquía institucional[71]. En ese mismo número que, entiendo, debe ser leído como uno de los dos números de respuesta a la crisis interna de la publicación, se reivindicaba una revista editada por jóvenes católicos franceses que no tenía los defectos habituales de ese tipo de publicaciones, es decir no era *snob*, ni menospreciadora a ultranza de todo sentido tradicional. Tampoco, continuaban diciendo, estaba exclusivamente influida por la literatura ni, mucho menos, llegaba a la exacerbación presuntuosa de otras de su tipo[72]. En el número siguiente y con motivo del segundo aniversario, los editores declaraban:

"Criterio, con el presente número, ingresa en el tercer año de vida, decididamente orientado ya, en los rumbos señalados desde su iniciación, por los claros espíritus que formaron la Editorial Surgo, con el auspicio de las altas autoridades eclesiásticas. "[73]

Señalaban que sus páginas acumulaban sana doctrina, luego de que su contenido había ido "*depurándose poco a poco",* ya que la revista no había nacido para satisfacer halagos de grupos literarios "*o para levantar minúsculas banderas, o para exhibir talentos raros"*[74]. Y si bien escribieron que lamentaban algunas deserciones, al tiempo que señalaban que las puertas estaban abiertas para quienes habían decidido marcharse, celebraban que la revista ya no era "una feria de contradicciones", sino un órgano definido, coherente con la doctrina de la Iglesia y con su posición dentro de la estructura institucional, *"el instrumento de una disciplina",* obediente de las directivas papales, y por lo tanto enrolada en la Acción Católica.

Durante sus dos primeros años de existencia, *Criterio* había estado en manos de los fundadores de los Cursos de Cultura Católica, siendo su director Atiüo Dell Oro Maini. Sin embargo, en ella convivían los diferentes grupos que integraban el universo católico argentino, es decir tanto liberales como reaccionarios tradicionalistas. La revista fue, entre 1928 y mediados de 1929[75], un interesantísimo producto cultural. Con la asunción de Enrique Osés (redactor habitual de la revista que bajo los seudónimos de Luis Abascal y Luis Enrique publicaba artículos fuertemente ideologizados) como nuevo director de la revista, se evidenció una creciente influencia clerical y, como señala Rapalo, la Iglesia "asumió sus intereses corporativos con un tono de revancha, empobreciéndose la publicación en todo sentido: disminuyeron los aportes y con ellos el número de colaboradores; se perdieron las inclinaciones más vanguardistas de los comienzos y se deterioró la calidad literaria y artística; el discurso se tornó más agitativo y vulgar, y la prosa más injuriosa."[76]

---

[71] Alfredo J. Molinari, "La obligación de los laicos", Criterio 104,27 de febrero de 1930, p. 267-268.
[72] "El movimiento intelectual del catolicismo en Francia", Criterio 104, op.cit., p. 268.
[73] "En el segundo aniversario", Criterio 105, 6 de marzo de 1930, p. 297,
[74] Idem.
[75] Debo expresar aquí una diferencia con María Ester Rapalo y con Enrique Zuleta Álvarez que entienden que este proceso contìnda hasta 1930. Si bien es cierto que los fundadores continuarán hasta esa fecha colaborando, e incluso en ios cargos directivos, hacia mediados de 1929 es evidente el cambio en los propósitos y objetivos de la revista. Aunque aun no haya menciones, ni cambios radicales en las firmas, la temática ha cambiado notablemente en detrimento de las páginas culturales y de las reflexiones más ricas en cuestiones políticas. Por el contrario, se nota un incremento sensible de las páginas doctrinales.
[76] María Ester Rapalo, "Pedagogías para la nación católica", p. 7.

El tomismo constituyó la sustancia de *Criterio* en los años iniciales. Co'n todo, mostraba una riqueza y variedad de posturas intelectuales que debe ser reconocida y señalada. Esta prodigalidad se manifestaba a través de los artículos filosóficos, literarios y de crítica cultural que muestra que para estos primigenios editores la apuesta no era sólo política, sino que también implicaba una búsqueda estética ideológica[77]. Asimismo, las páginas de la revista, escritas casi exclusivamente por varones -tanto argentinos como colaboradores extranjeros, algunos con un amplio reconocimiento internacional- presentaban tres tipos de artículos. Por un lado, aquellos productos elaborados del pensamiento intelectual, destinados a la formación integral de la élite dirigente que debía imponer el destino de la nación[78], pero que, entiendo, también muestran las aspiraciones culturales de parte de la "intelligentsia" católica argentina que buscaba una posición respetable, y conectarse a los círculos más selectos y desarrollados del pensamiento internacional. En segundo lugar, se encuentran las crónicas de contenido teológico, que a su vez pueden subdividirse entre reflexiones filosóficas -con mayor o menor grado de dogmatismo según quien las suscribiera- y artículos de adoctrinamiento moral y religioso. Pienso que estas últimas páginas están dirigidas a un público más numeroso, católicamente definido, pero con menos instrumentos intelectuales y sociales que los destinatarios del primer tipo de escritos, aunque no excesivamente masivo, ya que *Criterio* fue una publicación destinada a solidificar moralmente a las clases privilegiadas. En este caso el objetivo primordial parece haber sido el del adoctrinamiento de sectores propietarios y católicos que podían exponer cierta permeabilidad hacia otras ideologías. Por último se hallaban extensas líneas dedicadas a la crítica artística, en muchos casos muy cargadas de fundamentos moralizantes, que buscaban señalar el camino a seguir al público católico en su exploración de manifestaciones artísticas. En esas páginas sobresalía la preocupación por la creciente influencia de artistas que eran considerados hombres de izquierda, y que ocupaban lugares destacados en ios ámbitos artísticos y en las predilecciones de un público cada vez más masivo, no sólo hacia las capas inferiores de la sociedad, sino también hacia las superiores. En este sentido, no puedo soslayar esa tensión resultante de la masificación de ciertos ámbitos culturales y de la difusión de algunos productos culturales. Todo esto, en un contexto de creciente profesionalización de la tarea del artista[79].

Es innegable que la diversidad de artículos reflejaba las distintas tendencias, básicamente intelectuales y estéticas, existentes en el seno de la publicación y que ya he mencionado. No obstante, entiendo que fueron, asimismo, un reflejo de una doble intencionalidad política del catolicismo argentino y que implicaba dos tipos principales de interlocutor. Por un lado, un público mayoritario, católico pero expuesto, en mayor o

---

[77] Más allá de las diferencias que ya he mencionado entre los diferentes sectores que componen a la naciente derecha autoritaria argentina, esta necesidad estética e ideológica genera vasos comunicantes entre personajes no siempre coincidentes, (incluso en cuestiones estéticas y políticas) pero que aspiraban a un proyecto transformador guiados por esa búsqueda.

[78] María Ester Rapalo, "La Iglesia Católica Argentina y el autoritarismo político: la revista *Criterio,* 1920-1931" p. 54, aunque, como queda dicho, será este el espacio que más conflictos internos generará ya que paulatinamente la Iglesia tenderá a remitir toda reflexión a las doctrinas de la Iglesia.

[79] Puede consultarse Olga Echeverría, "Las debilidades del liberalismo argentino y los orígenes de las derechas autoritarias a principios del siglo XX. ¿Un movimiento antiliberal?. Notas para su discusión".

menor medida, a las provocaciones de ideologías y prácticas sociales y culturales contestatarias. De allí el esfuerzo de los editores de *Criterio* por marcar un rumbo seguro a los fieles católicos, a los sectores acomodados que eran los lectores potenciales de la revista. Por otro lado, se buscaba reforzar los nexos con los sectores culturales más desarrollados y llamar a ía acción a los miembros de la élite a fin de lograr imponer su proyecto político social. En este sentido, la revista señaló este interés desde sus comienzos, aunque no con demasiada precisión, insistiendo en la necesidad de transformar las reglas del juego político en la Argentina[80].

El llamado a la acción implicaba en sí mismo un cuestionamiento a la actitud pasiva, y en cierta forma resignada, de las clases dirigentes, pero no sólo a los sectores católicos sino al conjunto de la "oligarquía". Se impugnaba a los sectores privilegiados de la sociedad que se indignaban, reclamaban y ofrecían formidables piezas retóricas en la comodidad de los sillones del Jockey Club. Pero, no se trataba de una ruptura con esa clase a la que denominaban conservadora, por el contrario implicaba un reclamo a los pares, a los únicos capacitados y confiables hombres que podían dirigir el destino del país. Se desprende que, como la mayoría de los representantes de esta tendencia, *Criterio* expresaba antes que una opción radicalmente opuesta al liberalismo -mas allá de las maniobras intelectuales e ideológicas-, una propuesta pretendidamente superadora de aquél, una vía política e ideológica que "salvaba" a la nación de los problemas de la modernidad que el orden liberal no había podido prever, ni remediar. Así, la cuestión de la libertad fue una temática siempre presente en las páginas de *Criterio.* Se trataba de un valor y un principio que ya no podía ser negado, ni cuestionado pero que generaba una preocupación evidente, pues consideraban que una libertad *"no controlada"* podía obrar como disolvente, como fuerza centrífuga en los ámbitos políticos y sociales. De allí, que la alternativa que se presentaba como superadora implicaba una compleja -y no explicitada- conciliación entre libertad y disciplina. La libertad cristiana, decía un artículo inicial, era contraria al aniquilamiento del hombre por parte de las mayorías y se expresaba a través de la filiación sostenida por supuestos de jerarquía[81]. De esta problemática emergían a su vez una serie de elementos que merecen ser tenidos en cuenta y que muestran la preocupación que representaban las mayorías, las ideas internacionalistas y los embates al orden "natural" y jerárquico que esas problemáticas expresaban directa o indirectamente.

Advierto en *Criterio* una serie de análisis que marcaban el punto de vista de la Iglesia que la conformaban y mostraban una mirada más aguda hacia los problemas de la Argentina, una postura que sobrepasaba las simples advertencias combativas. Quiero decir, que a diferencia de otros representantes de esta naciente derecha autoritaria, los

---

[80] *"...todos comprenden la necesidad de remediar este estado de cosas, este permanente malestar político que es un inacabable temporal de concupiscencias desenfrenadas. Y todos advienen el dilema de la acción inmediata: hay que abatir este régimen o hay que conquistarlo para imponer después ¡a reforma condigna. El problema del deber cívico, que es en definitiva ofrenda debida y casi siempre impaga, ha de alzarse entonces categórico y urgente en la conciencia de quienes aman de verás al país.(...) Urge un concentrado y ejecutivo plan de acción práctica, impersonal y levantada; una doctrina firme que unifique esa acción trayéndole la savia viril de las mejores tradiciones de nuestra sociedad; un violento y enérgico sacrificio de las comodidades personales y de la molicie enervante que es el castigo de la riqueza",* A.S.M., "Es ridículo creerse dirígeme cuando en realidad no se dirige nada" **Criterio** 2, año 1, 15 de marzo de 1928, p. 48.

referentes del catolicismo tuvieron una conciencia más clara de que los problemas del' país eran sólo la expresión vernácula de problemáticas que se extendían a lo largo del mundo occidental. Esto fue resultado, seguramente, de ser el catolicismo argentino parte integrante de un "partido universal". De tal modo, las observaciones y advertencias sobre la política y la dinámica social internacional ocuparon un lugar importante en la publicación. La coyuntura internacional se hizo presente a través de cuatro procesos principales, aunque, obviamente, hubo referencias a otros países y realidades. Por un lado, el fascismo que fue un tema recurrente, sobre todo, después del Tratado de Letrán, y la dictadura española de Primo de Rivera. Como decían con relación a este último caso, pero que podría ser extensivo a ambos, había que "*hacer doctrina con lo que pasa en España*"*[1]. La revolución soviética y la mexicana, fueron los otros dos escenarios a los que se miró insistentemente, pero esta vez como una amenaza latente.

En relación al régimen de Mussolini, las alusiones realizadas antes del tratado de 1929 eran, si se me permite decirlo así, sutiles, "sueltos" en los que se reproducía alguna opinión de personajes de la política europea, o a través de comparaciones hechas como al pasar, donde el Duce -aun sin ser defendido abiertamente- salía beneficiado en la contraposición con los líderes soviéticos o mexicanos[83]. Luego de firmarse el concordato y, sobre todo, a partir del primer aniversario del mismo, las menciones se hicieron más frecuentes y explícitas. El orden fascista, obra del "*ilustre Duce italiano*", resolvió la cuestión romana luego de "*limpiar*" el campo político italiano, "*librando una batalla contra la masonería*"[84]. El fascismo era considerado como una "*gran obra moderna de pacificación espiritual y política*", que expresaba una "*rica virtuosidad emotiva*", que consideraba al catolicismo como conductor. De todas sus características se buscaba resaltar el proyecto corporativista impuesto por Mussolini, ya que en líneas generales era coincidente con la postura de la Iglesia, cuando hablaba de una colaboración de las clases sistemática y armonizada, salvaguardando la propiedad, elevando a esta a su función social, respetando la iniciativa individual[85]. Pero, la preocupación primordial de los católicos parecía ser la de mostrar que el tratado de Letrán había sido realizado por la voluntad, inteligencia y pragmatismo de la Iglesia y de su Primado, y de esta manera

---

[81] Faustino J. Legón, "Libertad y disciplina", Criterio 5, 5 de abril de 1928, pp. 41-42.

[82] Julio Lobato, "A vueltas con la actualidad: Al margen de Cambó", Criterio 115, op. cit, p. 642.

[83] *"...No tengo el menor propósito de buscarle exculpantes al régimen fascista, sólo deseo precisar lo que es el régimen mexicano, tal como lo padecemos en la actualidad: para hacerlo me bastará señalar un paralelo (...) siguiendo esta práctica elemental, los presuntos asesinos de Mussolini [se refiere a un grupo de activistas que habían intentado acabar con la vida del Duce] están en la cárcel (...) En México no hace muchos meses, un grupo de individuos, entre los cuales había un humilde obrero, arrojó una bomba al paso del automóvil del General Obregón (...) se pasó a las armas a cinco hombres sin que en el proceso respectivo apareciese el cuerpo del delito, puesto que no había muerto"*. Notas de la semana, "Lo que dice de la situación mejicana uno de sus antiguos cómplices", Criterio 14, p. 431.

[84] *"para lograr que el árbol de la reconciliación entre el Quirinal)' el Vaticano fructificase, diese sombra amiga, el gobierno de Mussolini aplastó literalmente a la masonería italiana",* Mario Falcao Espalter, "En tomo a la conciliación itálica", Criterio 121,26 de junio de 1930, p. 823,

[85] "De la vida universal: Sobre el régimen corporativo en Italia", Criterio 114,8 de mar/o de 1930, p. 608. Similares conceptos se expresaron cuando reprodujeron las palabras de! ex jefe de gobierno belga, Sr. Cartón de Wíart, quien había expresado a la prensa italiana que en la crisis parlamentaria del mundo occidental, la más grande experiencia que se había realizado para superarla era el Estado corporativo fascista. Criterio 14,7 de junio de 1928, p. 433.

negar el protagonismo absoluto que Mussolini parecía querer atribuirse. Lo cual era absolutamente afín con la postura que la revista asumió desde mediados de 1930 y que tendía a consolidar el poder del papado romano[86]. Por su parte, la dictadura española de Primo de Rivera, y más aun su caída e inmediata muerte del caudillo, merecieron una atención frecuente, al tiempo que una reivindicación más explícita. Fue analizada, y propuesta, como un modelo a tener en cuenta desde la Argentina. Muchos de los análisis realizados contenían menciones tácitas sobre la realidad de este país, que de esa manera permitían expresar opiniones sobre la realidad nacional en una revista que había abandonado prácticamente toda referencia directa a las alternativas de la política argentina. Al respecto, sostuvieron que ante el caos imperante en la España pre-dictatorial, era necesario un hombre fuerte. Y, ese fue el Marqués de Estella, ya que los pueblos librados a sus propias pasiones -o a las pasiones de sus dirigentes ocasionales- necesitaban reconstruir el principio de autoridad si es que querían reconstituirse[87]. Entre los logros que le señalaban, remarcaron el desarrollo industrial -preocupación siempre presente en las escasas páginas dedicadas a la economía de la revista, pero de donde se desprende que para este grupo católico el desarrollo económico e industrial de la Argentina era primordial[88]-, la instauración de un régimen corporativo y una legislación social de avanzada[89]. Como es posible sospechar, las alusiones a que esa labor pudo desarrollarse a partir de la reinstauración del principio de autoridad fue algo reiterado, al tiempo que celebraban que *"fue un gobierno fuerte, pero no una tiranía"* y que estaba unido a las mejores tradiciones de España: la valentía viril, el catolicismo militante, la ejecutividad, el patriotismo[90]. La muerte de Primo de Rivera, decía Ramiro de Maeztu en una colaboración especial para *Criterio,* había dejado huérfano a los españoles que sólo atinaban a levantar gritos de *"patriotismo exaltado y combativo"* en homenaje a quien había logrado librar a *"España de la epidemia derrotista"*[91]. Esta reivindicación fue expresada conjuntamente con la preocupación por el devenir político de aquel país, a través de críticas a la izquierda y a los defensores de la República, a los que retóricamente se les preguntaba si estaban seguros de sustituir *"lo bueno conocido, por lo dudoso por conocer"*[92]. Calificando a los movimientos pro republicanos como improvisados y suicidas, afirmaban que nada bueno saldría de la bullanguera agitación de la izquierda, sino que la obra *"seria y positiva"* habría de emerger de la derecha[93].

Por otro lado, la revolución soviética estaba siempre presente en el horizonte de los temores y de allí que fuera destacada su presencia en las páginas de *Criterio*, y las obser-

---

[86] A partir de ese momento ia revista sufre una nueva transformación estética y editorial donde la paiabra de obispos de la Iglesia universal gana centralidad, y donde el poder y la infabilidad papal son temas de constante tratamiento.

[87] "Apuntes: la historia se repite", Criterio 107, 20 de mayo de 1930, p. 864.

[88] Lo cual también puede advertirse en los anunciantes de la revista, ya que muchos de ellos son los incipientes industriales argentinos. Sobre esta cuestión puede verse, por ejemplo, en Criterio 12, 24 de mayo de 1928, pp. 365-66.

[89] "De jueves a jueves: el general Primo de Rivera", Criterio 107,20 de marzo de 1930, p. 373.

[90] Guillermo Sáenz, "El momento político español", Criterio 108, 27 de marzo de 1930, p. 405.

[91] Ramiro de Maeztu, "El entierro del General", Criterio 115, 15 de marzo de 1930, pp. 633-634.

[92] Hauteville, "España hoy", Criterio 106, 13 de marzo de 1930, p. 364.

[93] Guillermo Sáenz, "El momento político español", Criterio 108, 27 de marzo de 1930, p. 405.

vaciones sobre su posible extensión[94]. Se atacaba duramente la lucha de clases al tiempo que se decía que ésta y la consecuente tentativa de aniquilación del Estado, implicaban la más contundente amenaza a la supervivencia de "*la clase capitalista*"[95]. Sin embargo, fueron muchos más los artículos que llamaban la atención sobre un peligro mucho más concreto, al tiempo que reclamaban la solidaridad de los argentinos, y que hacían exclusiva referencia a la revolución mexicana. Preocupaba gravemente la posibilidad de que un movimiento similar se produjera en la Argentina, ai fin^y al cabo las realidades no eran tan disímiles y la tradición cultural (en su sentido más* extenso) era compartida. Si bien la revolución mexicana de 1910 turbaba e irritaba en todo su desenvolvimiento, la cuestión religiosa, la política hacia los "cristeros" era la principal bandera y la que primero se enarbolaba para alertar a las clases propietarias argentinas[96]. Los artículos sobre esta cuestión fueron en todos los casos páginas que podrían llamarse de combate, donde lo sobresaliente era la censura y la actitud defensiva ante posibles ramificaciones de la revolución. No presentaban exámenes profundos, ni descripciones de las principales características del proceso.

Muy vinculado a lo que vengo sosteniendo, se encontraba la cuestión obrera y la creciente influencia que sobre ella venían ejerciendo las ideologías de izquierda. En este caso también los grupos católicos orgánicos a la institución se mostraron más inquietos que el resto de los autoritarios argentinos. Los abordajes realizados al respecto, presentaban dos aristas diferentes, y a veces en apariencia contrapuestas. Por un lado la denuncia --teñida de profunda preocupación- por las acciones de la clase trabajadora, sobp todo de aquellas que implicaban algún grado de violencia hacia las personas o el capital. En no pocas oportunidades, las páginas escritas constituyeron un enérgico reclamo de orden dirigido a las autoridades que sólo así, ejerciendo su potestad, se conducirían de acuerdo a su función y a su propia razón de ser. Lo que se reclamaba, con mayores o menores eufemismos, era mayor represión. Resulta interesante señalar que para los editores y colaboradores de esta publicación, el orden social había sido profundamente perturbado por la actividad del naciente movimiento obrero. Un movimiento, decían, que estaba integrado por individuos que formaban parte de la organización social a la que querían destruir. Con un tono, si se quiere didáctico, se preguntaban si la organización social vigente era substancialmente injusta y concluían, como era de esperar, que tal iniquidad no existía por lo cual no había derecho cuya reivindicación autorizase a violentar el orden social[97]. Reconocían que eran grandes y numerosas las fallas que "*aún ofrecía*" la

---

[94] Fueron habituales los artículos donde se exponía el criterio antirreligioso y antinatural de la revolución soviética. Asimismo, eran reiteradas las criticas a la crueldad del "staünismo", que era una expresión radicalizada del leninismo. No dudaban en calificar a Stalin como el dictador más feroz y sangriento de la historia, "el teiror rojo no puede ser comparado con otros terrores de la historia". Al respecto pueden verse entre otros: "El terror rojo", **Criterio** 103,20 de febrero de 1930, p. 229. "A la Vuelta de la Actualidad: Máquina Atrás", **Criterio** 105, 6 de marzo de 1930, p. 308. "La inteligencia moderna y el comunismo soviético" en **Criterio** 116,22 de mayo de 1930, pp. 657-658, entre otros.

[95] Faustino J. Legón, "El Estado soviético", **Criterio** 31,4 de octubre de 1928, pp. 17-18.

[96] A manera de ejemplo puede verse "Lo que dice de la situación mejicana uno de sus antiguos cómplices" en Notas de la semana. **Criterio** 14,7 dejunio de 1928, p. 429 o "'El hogar' y las víctimas de Méjico", **Criterio** 15, 14 de junio de 1928.

[97] **Criterio** 13,31 de mayo de 1928, p. 391.

organización social y civil. Pero resultaban mucho más preocupantes y peligrosos los factores de descomposición que ya habían logrado infiltrarse en el ambiente argentino, a través de ideologías extrañas que organizaban a las masas obreras y penetran hasta en los centros educacionales y universitarios, a pesar de ser absolutamente contrarías a los ideales patrióticos. Todo ello implicaba una desmoralización creciente de las costumbres[98].

Entiendo conveniente subrayar que si bien esta crítica a la presencia de activistas de izquierda (la mayoría de ellos -decían- eran extranjeros) fue un tema recurrente tanto en todos los autoritarios tempranos como en los miembros de la élite liberal, lo que diferenciaba a los grupos católicos de otros grupos elitistas fue el énfasis puesto en el tratamiento del tema y la superación del diagnóstico para avanzar en la búsqueda de propuestas concretas en un problema que se consideraba ya instalado. Es decir, si bien coincidieron con aquellos en que *"el liberalismo candoroso"* había permitido, por omisión o descuido, la germinación de esos idearios, llamaban la atención, de manera constante y sistemática, sobre las dinámicas formas de "infiltración" y adhesiones más o menos concientes que ganaban los anarquistas y socialistas[99]. Así, la gran preocupación era la paulatina supremacía de estas ideas en los sindicatos, en las escuelas[100] y en las aulas universitarias. Advierten impactados, y esto me parece sumamente importante, que el problema de las ideologías de izquierda ya no era sólo un problema porque guiaba las acciones de los trabajadores, sino precisamente porque estaba superando los límites de esa clase y llegaban a sectores ilustrados[101].

En el mismo orden, mostraban una enorme preocupación por lo que ellos consideraban un silencio cómplice o una crítica excesivamente moderada de la prensa, cuando no sostenían que eran propagandistas directos de aquellas ideas, no sólo las publicaciones de estos grupos sino una prensa más masiva[102]. Pero, como decía unos renglones atrás, había un asunto que entrañaba una nueva -y primordial- preocupación, pues en algún sentido expresaba una ruptura ideológica y política de las clases privilegiadas. Me refiero, a la constatación de que existían individuos pertenecientes a las clases propietarias que mostraban una porosidad amenazadora, o directamente difusores del pensamiento de izquierda, y que fueron denominados por *Criterio* como burgueses de izquierda.

---

[98] Criterio 12, 24 de mayo de 1928, p. 359.

[99] *"...sabemos que no pocos dirigentes izquierdistas están apoyados y hasta subvencionados por Moscú",* "¿Izquierdistas?", **Criterio** 14,7 de junio de 1928.

[100] Se encuentran constantes denuncias sobre la existencia de maestros anarquistas (Véanse Criterio 13 y 15 entre otras) que además "provocaban" organizando Congresos y difundiendo públicamente sus ideologías.

[101] *"...maniobran así cómodamente en diversos ambientes, explotando la credulidad de los obreros y la petulancia infantil de los chiquitines que juegan a la "Reforma Universitaria" (...) cualquier día de estos descubriremos que la Universidad está llena de "comisarios rojos"* "¿Izquierdistas?", **Criterio** 14, 7 de junio de 1928.

[102] Criterio 15, 14 de junio de 1928, p. 455. Allí desarrollaron en extenso *"la prédica disolvente y desmoralizadora"* de la prensa específica de los movimientos socialistas y anarquistas (tanto en publicaciones dedicadas a los obreros como otras a ios intelectuales) y de diarios *"dirigidos al hampa"* como Crítica o revistas cargadas de *"pornografía"* como El Hogar. En el mismo sentido puede verse el número 13 de Criterio (31 de mayo de 1928) donde criticaban la escasa importancia y el análisis débil que ofrecían los diarios sobre *"la violencia anárquica de Santa Fe y el Rosario".*

No obstante lo dicho, y que fue lo expresado en ios dos primeros años de la'publicación, hacia mediados de 1930 se puede advertir un endurecimiento político e ideológico con respecto a las reivindicaciones obreras. Probablemente influenciados por la creciente crisis económica internacional (que también afectaba al país) cerraron posiciones defensivas en torno a la clase que expresaban y llegaron a hablar de la "*tiranía del trabajo*" a la que consideraban más brutal, perjudicial y opresora que la "*tiranía del capital*"[103]. En mayo de 1930 al celebrarse un nuevo aniversario de la encíclica *Rerum Novarum* un artículo fumado por el sacerdote Federico Grote[104], realizaba una amplia caracterización de las huelgas obreras. Las mismas eran consideradas símbolos del desorden, la violencia y la guerra fraticida. Si bien partía de presentar a las clases enfrentadas, *"el capitalismo desalmado"* y *"el proletariado revolucionario"* como "*dos egoísmos",* no dudaba en reclamar la represión de las luchas obreras en defensa de la vida y de la propiedad privada por la política y *"vengados por la justicia"*[105]. Sostenía, asimismo, que la solución cristiana no trataba de llegar a la *"utópica nivelación"* sino *"a la íntima unión, armonía y mutua cooperación"* de las clases. Es decir se propugnaba un modelo de conciliación de clases, fundado en la Encíclica de León XIII, ya que la solución cristiana, continuaba diciendo, tendía a la vida del orden social, era una propuesta superadora del liberalismo político, y garante del orden social, en tanto que la propuesta socialista predicaba la guerra intestina y la nivelación de los diferentes sectores sociales, y por consiguiente su muerte[106].

A pesar de que se hablaba de una crisis moral y se decía que las soluciones debían ser también morales, los cuestionamientos más concretos fueron dirigidos al mundo de la política, y en particular al modelo democrático. Al menos en los dos primeros años de la publicación, la democracia fue el adversario más evidente. Una democracia que aparecía siempre adjetivada, valorada negativamente, mayoritaria, demagógica, subalterna, plebiscitaria, decadente. Reclamaban terminar con la "parodia" democrática, con las "delicias del voto universal":

> *"La democracia, bien entendida, no comporta la discusión continua del principio de autoridad, sino la fiscalización de la forma cómo los mandatarios de la comunidad lo ejercitan. Dentro del sistema filosófico cristiano, el principio de autoridad queda*

---

[103] *"Así corno por tiranía del capital entendemos la presión o violencia moral que ejercen sobre los obreros los capitalistas, cuando, validos del poder que les da el dinero y la necesidad de los obreros, ios obligan a aceptar el trabajo en condiciones desventajosas para ellos e injustas; así entendemos por tiranía del trabajo la violencia moral que ejercen los trabajadores. (...) Los patrones están obligados, so pena de declarárseles la huelga o el boycott, a dar a sus operarios el salario y horario, juntamente con las demás condiciones del trabajo que 'gremio'les impone (...) ni siquiera esta facultado el patrón para reprender a un obrero por faltas cometidas en el trabajo (...) el obrero no es libre de convenir con él acerca del salario y demás condiciones de trabajó",* Federico Grotte, "La tiranía del trabajo", Criterio 129,21 de agosto de 1930, pp. 234-235.

[104] Grotte fue el iniciador de ios Círculos Católicos de Obreros. Los mismos, según se desprendía de las propias palabras de Grotte, tenían como finalidad atraer a ios hombres que se mostraban indiferentes a la palabra de la Iglesia. Era una organización mixta que amalgamaba a obreros, empleados y profesionales. Al respecto puede verse: Néstor Tomás Auza, **Los católicos argentinos.** Su **experiencia política** y **social,** Buenos Aires, Claretiana, 1984, pp. 57 a 69.

[105] R.P. Federico Grote, "El Iº y el 15 de mayo", en Criterio 114,15 de mayo de 1930, p. 628.

[106] Idem, p. 629.

siempre fuera de discusión. La teoría democrática dominante, (...) hija de la Revolución, comete el absurdo de afirmar dos soberanías simultáneas: el príncipe (cualquiera sea el nombre que se le dé: gobernador, presidente, rey, etc.), 3' el pueblo. De aquí, el pueblo puede juzgar en cualquier momento al soberano, al mandatario, y puede ¡levarlo y traerlo a su capricho."[107]

La democracia mayoritaria, y hoy diríamos participativa, se volvía turbulenta por cuanto quitaba soberanía al gobernante y desequilibraba un orden que debía sostenerse en un "*pueblo representado, administrado y gobernado*", pueblo sin soberanía. Tan categóricamente como desprestigiaban al sistema vigente, en su faceta electoral, reclamaban la solución, *"una reacción patriótica"*[108]. Así, desde la denota proclamaban la ofensiva y descontaban que el régimen democrático no tendría larga vida pues se fundaba en principios efímeros no arraigados en la naturaleza de las cosas, sino en el arbitrario concepto del "pueblo soberano"[109].

Las críticas a la democracia del voto universal -masculino- trascendieron largamente a la política secularizadora del Estado. Fundamentalmente, se achacaba la incapacidad manifiesta en poner límites a los cuestionamientos continuos al orden social. La concepción autoritaria del orden católico impulsaba un modelo que le permitiera recuperar al Estado un control fuerte y represivo, en tanto que buscaba que la Iglesia asumiera definitivamente la vigilancia de la conciencia de los ciudadanos y, de ser necesario, la condena moral. La crítica a la democracia recurría siempre a la crítica del pensamiento ilustrado, a quien se acusaba de ser el generador de todos los males, de haber guiado a la humanidad por el camino del error[110]; al tiempo que incluían al quiebre de la cristiandad su responsabilidad en la devastación social de occidente[111]. Por oposición, recreaban, idealizado, el pasado cristiano feudal como un momento histórico donde el orden natural, la supremacía divina y el respeto por las jerarquías constituían el orden. De esta

---

107 Luis Enrique, "Democracia y Autoridad", Criterio 109,3 de abril de 1930, p. 428.

108 *"El país sigue necesitando de reformas urgentes (...) Una reacción patriótica se impone. El país está tan decepcionado a este respecto que sólo esa reacción podría convencerlo de que hay motivos para alentar una esperanza "ínterin: "Crónica política y parlamentaria, los asuntos que esperan"*, Criterio 15, 14 de junio de 1928, p. 464.

109 Tomás Casares, "Obediencia y santidad", Criterio 76, 15 de agosto de 1929, p. 489.

110 Pensamiento este que no es novedoso dentro de ios esquemas de la Iglesia. Ya podían encontrarse estas criticas a poco de producirse la Revolución Francesa. En 179 í el sacerdote Mozzo escribía su Proyecto de los Incrédulos y marcaría el rumbo del pensamiento católico contrarrevolucionario. Ei proceso entero de la Ilustración, decía no ha sido más "que una lucha terrible de la rebelión, de las pasiones y del mal contra el orden, el bien, la monarquía y la Iglesia", citado por Javier Herrero, **Los orígenes del pensamiento reaccionario español,** Madrid, Alianza, 1988, p. 53. El sacerdote catalán Juan Balmés sostenía que la religión debía salvar a la política, en tanto que Bonald y de Maistre responden al ideario revolucionario con una doctrina opuesta en cada uno de sus puntos. Tampoco puede dejar de mencionarse que el español Juan Donoso Cortés, que sostenía que el liberalismo, la democracia *y* el socialismo eran parte del mismo pecado contra Dios. Para ampliar estas cuestiones puede consultarse a Guy Hermet, Los **católicos** en **la España Franquista,** Madrid, Siglo XXI, 1985.

111 "AV; *hay duda que la Europa "moderna " padece muchísimos de los defectos que le adjudican sus críticos despiadados: fácilmente se demuestra, sin embargo que tales defectos proceden de los principios del renacimiento humanista y de la Reforma que iniciaron la edad "moderna" (...) La defensa de Europa se reduce a la defensa de la Verdad, la expansión del occidente, a la expansión de la misma, lo cual no obsta para que podamos aceptar todas las influencias* César Pico, Criterio, 5. 5 de abril de 1928.

manera, negaban la existencia de tensiones y conflictos sociales y sostenían que aquella' había sido una sociedad armónica y donde cada uno se desarrollaba de acuerdo con lo dispuesto por la providencia. En cambio, la modernidad rompió con ese orden natural, y la forma de hacer y entender la política se transformó, negativamente, permitiendo que las jerarquías no fueran respetadas[112].

Entrando en 1930 plasmaron una definición política -en su sentido más amplio- que debe ser tenida en cuenta, ya que planteaba a la catolicidad como un concepto cultural permanente, general y eterno que involucraba al conjunto de la humanidad, en tanto que sostenía que las naciones eran, en cambio, instituciones de historia, es decir, entidades empíricas, pseudo conceptos, creaciones convencionales[113]. Por contraste al concepto ficticio de nación se enarbolaba el de patriotismo, que como "*sentimiento auténtico*" era superior a cualquier continente que se le quisiera dar. De tal modo, el patriotismo no era considerado contrario a la catolicidad, sino que por el contrario la patria era en sí misma una forma de catolicidad, pues implicaba una vuelta a las raíces hispano-católicas. En cambio, el rumbo que estaban tomando los movimientos nacionalistas sí parecía ser opuesto al espíritu de la Iglesia ya que daban una excesiva importancia a la política. El nacionalismo, se sostuvo en varios números de *Criterio* editados en 1930, expresaba un error perjudicial en los ordenes social y moral, y la Iglesia se mostraba "*absolutamente hostil*" a que como producto moderno cometía la herejía de considerar al Estado como lo categórico y definitivo, como al nuevo Dios de los hombres, como la manifestación más contundente de un *"fanatismo tétrico"*[114]. Basándose en la condena al nacionalismo emitida por el Papa Pío XI, en la encíclica *Ubi Arcano Dei,* en el año 1922, demostraban su rechazo a las tendencias que exacerbaban los atributos y potestades del Estado[115]. Entiendo que esta preocupación se originaba en la obvia oposición que representaba el "nacionalismo" al anhelo del catolicismo de constituir una organización política supranacional en cuya cabeza debía encontrarse la Iglesia y que tenía como referentes y representantes locales a las diferentes curias nacionales. Es decir, rechazaba al nacionalismo porque atentaba y obstaculizaba su propio proyecto "nacionalista".

Lo dicho resulta altamente significativo ya que el creciente esfuerzo de la Iglesia por constituirse en un actor político autónomo y en su búsqueda por imponer un proyecto hegemónico, puede haber sido un aspecto más que jugó su papel en el alejamiento de los jóvenes editores de *La Nueva República* que se encontraban constituyendo el autodenominado movimiento nacionalista argentino y que implicaba, asimismo, un proyecto político que también tenía pretensiones hegemónicas.

Como puede advertirse, *Criterio* fue el órgano de prensa de un grupo de intelectuales laicos comprometidos con la Institución, pero que también incluía a miembros de la Jerarquía eclesiástica y a otros pensadores, la mayoría de ellos en los dos primeros años, con menor encuadramiento institucional. Desde la estructura eclesiástica se pretendía constituir un actor político integral, y sometido a la Jerarquía de la Iglesia Católica Ar-

---

[112] *"La política es la ciencia de mejoramiento, fuerza centrífuga de selección en la jerarquía. Lo malo es que el pueblo suele meter el dedo en el ventilador"*, "Asteriscos", **Criterio** 2, 15 de marzo de 1928.

[113] Eugenio D'Ors, "Las naciones y la catolicidad", **Criterio** 97, 9.de enero de 1930, pp. 47-49.

[114] "La Iglesia y el nacionalismo", **Criterio** 107,20 de marzo de 1930, p. 373.

[115] "El nacionalismo y la Iglesia", **Criterio** 109, 3 de abril de 1930, pp. 429-430.

gentina, que pudiese implementar un modelo basado en una ideología corporativista que apelaba, como medio de legitimación a las tradiciones del mundo cristiano feudal: desigualdad natural de los hombres, origen divino de la propiedad privada, del orden social y de la autoridad.

Rechazaban de manera contundente un sistema que se había desarrollado a partir de la modernidad política: la democracia del voto universal. Muchos de estos puntos fueron compartidos por Manuel Gálvez, sin embargo, su apuesta a la instalación del catolicismo como fundamento moral de la sociedad implicaba una trasmutación individual y personal, que permitiría reorganizar la sociedad y volver las cosas a su lugar. Pero lo cierto es que, como puede advertirse, en términos estrictos no enfraban en real contradicción con los principios económicos y sociales del liberalismo. Incluso en términos políticos no se rechazaba de plano al sistema liberal burgués, sobre todo de un liberalismo tan conservador como era el argentino.

Ahora bien, en todos los casos lo que emergió fue el progresivo esfuerzo de los sectores católicos por abandonar el letargo al que habían quedado sometidos en los tiempos de la expansión liberal y poder instalar al catolicismo como el contenido ético de la vida política y social. En ese sentido, todo este periodo puede ser considerado como la génesis de un actor político con pretensiones soberanas y hegemónicas que evolucionó en su definición identitaria y de conciencia a partir de centrar su discurso y su práctica en los problemas derivados de la llamada "cuestión social". Fue, asimismo, el período en que comenzaron a postular con vehemencia la necesidad de construir un "mundo católico" y una nación católica corno únicos rea,seguros a los desbordes y caos del presente. Sin embargo no fue una etapa de ofensiva explícita, en todo caso fue vivida como una etapa preparatoria para un futuro más promisorio. Futuro que creyeron alcanzar con posterioridad al golpe de estado de 1930 y en particular con la alianza establecida con el gobierno de Justo. Su importancia y su riqueza en tanto proceso desbordan los límites de este artículo.

LA CONFORMACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA COMO ACTOR POLÍTICO-SOCIAL. LOS LAICOS EN LA INSTITUCIÓN ECLESIÁSTICA; LAS ORGANIZACIONES DE ÉLITE (1930-1950)

Susana Bianchi *

La Iglesia católica se organiza según una dimensión vertical que desciende desde la centralidad del Papado y -a nivel nacional- desde los obispos basta las parroquias, unidades de base. Pero dicho eje, cuya verticalidad es muchas veces una aspiración más que una realidad, está flanqueado por numerosos ejes secundarios: un conjunto complejo, incluso caótico, de órdenes y de congregaciones dedicados a la vida «consagrada»; otro conjunto, históricamente más tardío, que los italianos llamaron el «movimiento católico» (Acción Católica, sindicatos y partidos políticos); un extenso sistema escolar que abarca desde jardines de infantes hasta universidades, incluyendo escuelas técnicas y profesionales. A esto se agrega la prensa católica y numerosas iniciativas autónomas (desde organizaciones piadosas hasta agrupaciones culturales) en relativa articulación, y a veces en conflicto, con el eje central.

En síntesis, se puede considerar a la Iglesia como un vasto sistema de circulación, centralizado y jerarquizado, pero también capilarizado al extremo. Esto lleva, como lo señala Emile Poulat[1], a que la Iglesia deba enfrentar constantemente dos problemas polimorfos y siempre actuales: por un lado, el de la *producción*, es decir, el de la creación de nuevos movimientos religiosos, la invención de nuevos discursos, de creencias que se articulan con distintas tendencias teológicas, políticas o ideológicas. Por otro lado, el problema inverso: el *control.* Control de la Iglesia sobre sí misma, sobre sus organizaciones, sus seguidores, sus creencias, sus comportamientos.

Este punto de partida nos permitirá no sólo acceder con mayor claridad a la posición de los laicos en la institución eclesiástica -en este caso, en la Arquidiócesis de

* IEHS, Universidad Nacional del Centro.

[1] Emile Poulat, «Controle et Produclion des mouvements religieux», Archives de Sciences Sociales des Religions, 50-1, 1980.

Buenos Aires[2]- sirio también comprender la conformación de la Iglesia católica como actor político-social, en su articulación y en sus contradicciones, superando algunas frecuentes simplificaciones. Me refiero, fundamentalmente, al sobredimensionamiento de su racionalidad y coherencia, perspectiva que muchas veces lleva a caer en visiones conspirativas.

Se hacen necesarias algunas aclaraciones. Primera, ¿quiénes son los laicos? Según la Iglesia, los laicos son aquellos «no consagrados», pero que cumplieron con un rito de pasaje (el bautismo) que los incorpora a sus filas. Dicho de otra manera, la categoría -ajena a la Iglesia primitiva- surgió como consecuencia directa de la profesionalización del clero[3]. Dada la amplitud del término, a los efectos de este trabajo considero como laicos a aquellos que pueden definirse, aunque a veces los límites sean difusos, como *actores de la institución eclesiástica*[4] y que se encuentran insertos en sus estructuras con cierto grado de organicidad. Y estos laicos, dada la debilidad de esas estructuras, cumplirán funciones esenciales dentro del cuerpo eclesial. De hecho, la avanzada del integrismo -es decir, de ese catolicismo que abandonaba las posiciones defensivas para adoptar posiciones ofensivas[5], que buscaba que la religión saliese del espacio privado de las conciencias para adquirir una dimensión pública- surgió de iniciativas laicas[6]. Una segunda aclaración: la elección del período 1930-1960 se debe a que considero que dichos años son clave para comprender la consolidación, y también la crisis, de una Iglesia disciplinada de acuerdo a principios de fuerte carácter integrista, que procuró transformar al catolicismo en el principio organizador de la sociedad. Tercera aclaración: por la misma extensión del tema, y como forma de abordaje, dividí provisoriamente a las organizaciones de laicos en dos grupos, que también responden a los criterios eclesiásticos: las organizaciones de élite, es decir, aquellas que agrupaban a una minoría selecta reconocida (y autorreconocida) en términos de prestigio y poder, y las organizaciones de base. A las primeras se refieren estas páginas.

---

[2] Si bien sería importante acceder al funcionamiento de otras diócesis, la elección del Arzobispado de Buenos Aires no es arbitraria: el período que analizo (por lo menos hasta 1955) está dominado por la figura del arzobispo cardenal Copello que es además el primado de la iglesia argentina y cabeza del cuerpo episcopal. Por lo tanto, sin desconocer la relativa autonomía con que se movían los otros arzobispados y obispados, también es cierto que desde Buenos Aires se ejercía una significativa «influencia orientadora».

[3] Hasta fines del siglo **II** no se encuentra la palabra «laico» para definir a una categoría de bautizados; Pierre Pierrard, **Les la'ícs dans 1'Eglise de Franee (XIXe-XXe siécle),** París, Les Editions Ouvriéres, 1988, p. 7.

[4] Una buena definición de *actor de la institución eclesiástica* fue dada por monseñor Octavio Derisi refiriéndose a AEilio Dell'Oro Maini, a quien calificó como «un hijo de la Iglesia, a la que amó y dedicó todos sus esfuerzos, sabiendo que si lo hacía por Ella, lo hacía también y por eso mismo por el país. La amó entrañablemente y *dedicó su vida y sus cargos para servirla* y, en Ella, servir a su Patria,» [El subrayado es mío] Citado por Francisco Muscara, **Las raíces culturales de un pueblo. Aportes de la Iglesia a la educación argentina,** Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1988, p. 160.

[5] Emile Poulat, **Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du eatholicisme actuel,** París, Castermann, 1977.

[6] Sobre el movimiento católico entre fines del siglo XIX y comienzos del XX; Néstor T. Auza, **Los católicos argentinos: su experiencia política y social,** Buenos Aires, Ed. Claretiana, 1984; y Néstor T. Auza, **Corrientes Sociales del Catolicismo Argentino,** Buenos Aires, Ed. Claretiana, 1984.

El mundo de los laicos: las organizaciones de élite

Una primera mirada al mundo de los laicos en la Arquidiócesis de Buenos Aires, a mediados de la década del treinta y comienzos de los años cuarenta, nos enfrenta con una maraña de organizaciones de todo tipo: asociaciones devocionales (cofradías, Hijas de María, entre otras), comisiones dependientes del Arzobispado (Obra de la Doctrina Cristiana, Obra de la Propagación de la Fe, Obra de Vocaciones Eclesiáticas), sociedades asistenciales (Sociedad San José, Conferencias Vicentinas, Cooperadores salesianos, Patronato de la Infancia, Sociedad de Beneficencia)[7], culturales (Academia del Plata, Cursos de Cultura Católica), deportivas (Ateneo de la Juventud), mutuales (Círculo de Obreros, Federación de Empleadas Católicas), juveniles (Scouts Católicos) y técnicas (Instituto Alejandro Bunge); asociaciones de ex-alumnos (del Salvador, Champagnat, San José, Don Bosco), grupos profesionales (Consorcio de médicos, corporaciones de abogados, de arquitectos y de otras actividades) que convivían en relativa armonía -muchas veces en resistencia a los intentos de asimilación- con la Acción Católica Argentina. Incluso, en la década del cuarenta, algunas organizaciones (Orden Cristiano, Los Pregoneros Social-Católicos) parecían encontrarse en franca rebeldía frente a las directivas arzobispales.

Una mirada más atenta sobre esta intrincada red pronto detecta constantes: en las cúpulas de estas organizaciones un acotado número de nombres se repiten insistentemente dando consistencia al entramado. Entre los varones, se reiteran Martín Alex Aberg Cobo, Joaquín de Anchorena, Carlos Alberto Alcorta, Rafael Ayerza, Juan A. Bourdieu, Emilio Cárdenas, Mario del Carril, Isaac Pearson, Federico Videla Escalada, Alberto Vivot. Son tal vez más numerosos, y concentrados en asociaciones piadosas y asistenciales, los nombres femeninos[8]. Hay, entre las mujeres, viudas poderosas por su fortuna y su prestigio social como Adelia María Harilaos de Olmos, María Unzué de Alvear, Dolores de Anchorena de Elortondo (hermana además de Joaquín de Anchorena) y Julia Helena Acevedo de Martínez de Hoz. Hay otras que parecen constituirse en nexos entre la institución eclesiástica e influyentes varones. Son los casos, por ejemplo, de Elisa Alvear de Bosch, esposa de Ernesto Bosch, ministro de Relaciones Exteriores (1910-1914 y 1930-1931) y Presidente del Banco Central (1936-1943); de Silvia Saavedra Lamas de Pueyrredón, esposa de Carlos Alberto Pueyrredón, diputado nacional e intendente de la ciudad de Buenos Aires (1940-1943). Y la enumeración podría continuar.

---

[7] En rigor, ni el Patronato de la Infancia ni la Sociedad de Beneficenci a constituían organismos eclesiaies, pero también es cierto que a través de sus dirigentes habían quedado bajo la influencia católica. El caso de la Sociedad de Beneficencia es esclarecedor: en 1935, su presidenta Elisa Alvear de Bosch distribuía ios «premios a la virtud», que anualmente distribuía la Sociedad, en el marco del Teatro Colón, flanqueada por el arzobispo Copello y el nuncio Cortcsi. En 1937, Carmen Marcó del Pont de Rodríguez Larreta reiteraba la ceremonia acompañada del nuncio Fietta. En 1941, Fernanda Lastra de Terrero no dudaba en asistir en su carácter de Presidenta de la Sociedad, al Congreso Internacional de Obras Católicas de Beneficencia celebrado en París. La marquesa pontificia Mana Adela Harilaos de Olmos fue, durante un largo periodo, presidenta de la institución.

[8] Esto no significa que los hombres despreciaran la beneficencia: Juan A. Bourdieu presidía las Conferencias Vicentinas de Caballeros y Alberto Vivot, la Comisión de Cooperadores Salesianos de ía Patagonia.

Eran nombres vinculados con la propiedad de la tierra, con las finanzas, los ferrocarriles y empresas navieras y con el poder político que se cruzaban en obras de beneficencia, en comisiones arquidiocesanas, en asociaciones piadosas[9]. Indudablemente estos católicos «notables» compartían también espacios más terrenales: hacia 1943, la mayor parte de los varones (hasta ahora registrados) eran también miembros de la Sociedad Rural, socios del Jockey Club y del Círculo de Armas, y compartían ámbitos de sociabilidad como la Asociación Wagneriana. Eran -o habían sido- profesores universitarios: entre otros, Carlos Alberto Alcorta, profesor en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires desde 1927 y decano de la Facultad de Derecho de La Universidad de La Plata entre 1932-1934; Emilio Cárdenas, profesor de la Facultad de Derecho, entre 1928 y 1932; Mario del Carril, profesor de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires. Compartían la vecindad, ya que casi todos residían en un estrecho círculo de manzanas entre Retiro y la Recoleta. Y compartían también sus veranos: ellos, y también sus esposas, eran socios del Golf Club de Mar del Plata. Además, la ciudad veraniega les proporcionaba a las mujeres un espacio de acción: Elisa Alvear de Bosch era, desde 1917, la presidenta de la *Conferencia de Damas Vicentinas,* organización en la que también participaba, entre otras, Sara Montes de Oca de Cárdenas; mientras Julia Helena Acevedo ele Martínez de Hoz presidía una comisión pro-templo marplátense.

Dentro de los ámbitos devocionales, muchos católicos notables formaban parte de antiguas y prestigiosas cofradías, como es el caso de la Ilustre Cofradía del Santísimo Rosario, con sede en la Iglesia de Santo Domingo. Pero, dentro del mundo de los cófrades, tal vez la más significativa sea la pertenencia a una peculiar organización: la *Archicofraclía del Santísimo Sacramento* de la Catedral de Buenos Aires, una organización piadosa que remonta sus orígenes al siglo XVII y cuya función es desarrollar un aspecto del rito público: el culto al Santísimo Sacramento. Sus miembros son los responsables de la procesión de Corpus Christi[10], y ocupan en su escenificación un lugar particularmente destacado: ataviados con sus características esclavinas rojas portan los velones y llevan las varas del palio que protege la «custodia». Indudablemente, la pertenencia a la Archicofradía parece significar el reconocimiento de una posición más elevada que la del resto de los católicos.

Presidida, desde 1935, por Martín Jacobé que portaba el rango de Hermano Mayor, muchos de los miembros de la Archicofradía ostentaban títulos nobiliarios: María Unzué de Alvear[1] *, Marquesa Pontificia (1934); Adelia María Harilaos de Olmos, Condesa del Estado Pontificio (1930) y Marquesa Pontificia (1934); Martín Jacobé, Caballero Ponti-

---

[9] Incluso, alguna de las mujeres, como Julia Helena Acevedo de Martínez de Hoz, podía recordar sus actividades en la Junta de Señoras cíe la Liga Patriótica Argentina.

[10] Según sus estatutos originales el rito debía ser presidido por el alcaide de primer voto del Cabildo de Buenos Aires. Dado el cambio de los tiempos, la función pasó a ser desempeñada -con resultados muy desiguales- por el Intendente de la Ciudad de Buenos Aires. En los últimos años, la tarea fue cumplida puntualmente por el doctor Fernando de la Rúa en su carácter de Jefe de Gobierno.

[11] María Unzué de Alvear presidió hasta su muerte, en 1950, la Comisión Auxiliar de Señoras de la Archicofradía integrada además por Adelia María Harilaos de Olmos; Cora Elina Zemborain de del Carril y Sara Montes de Oca de Cárdenas. Las mujeres no son miembros plenos, esto significa que no pueden participar, como los varones,- del culto público llevando los hábitos o las insignias propias de los cófrades.

ficio (1934), Carlos Alberto Alcorta, Comendador de la Orden de la Santa Sede (1936); Emilio Cárdenas, Caballero Pontificio (1934) y Caballero de la Orden de San Gregorio Magno (1938). Casi todos sus miembros -incluso las mujeres- habían recibido además distinciones vaticanas como la condecoración *Pro Ecclesia el Pontífice* por los servicios prestados a la Iglesia, y la Orden del Santo Sepulcro fue dada a miembros aún más escogidos, como María Unzué de Alvear. En síntesis, los miembros de la Archicofradía constituían una particular nobleza laica, que asumía entre sí nexos de «hermandad», dentro de una Iglesia que asumía con mayor definición un modelo monárquico de funcionamiento.

En síntesis, la Archicofradía del Santísimo Sacramento constituía un singular espacio de reconocimiento. Era -y es- una organización destinada a mantener un aspecto del rito, pero por su misma composición su influencia es innegable[12]. Y no sólo de influencia hacia «afuera», sino que la Archicofradía constituyó un importante grupo de presión dentro mismo de las estructuras eclesiásticas. Era además uno de los principales vínculos -muchas veces conflictivo- que, durante los años del peronismo, el Arzobispo de Buenos Aires, cardenal Luis S. Copello mantuvo con los sectores que el populismo denostaba como la «oligarquía».

Pero en la conformación de las élites católicas no sólo de «oligarquías» se trataba. La Iglesia también ofrecía a algunos laicos «carreras abiertas al talento». Fue el caso de Atilio Dell'Oro Maini, quien muy joven (a los 23 años) y recién recibido de abogado, en 1918 se inició como secretario de la Asociación del Trabajo[13] para culminar dentro de las estructuras eclesiásticas una carrera reconocida en 1943 por el Vaticano con la Orden de San Gregorio Magno. Pese a su marginalidad con respecto a los grupos católicos más selectos socialmente, los contactos realizados le permitieron también actuar en esferas más profanas: desde 1930, por ejemplo, fue asesor letrado de la Bolsa de Comercio de Buenos Aires, en donde tenían una particular influencia católicos notables como Martín Alex Aberg Cobo y Emilio Cárdenas.

Para Atilio Dell'Oro Maini, como para otros católicos (entre ellos, Héctor Augusto Llambías, César Pico, Samuel Medrano, José Sampiero), la «carrera abierta al talento» se dió fundamentalmente a través de espacios -ya no asistenciales o piadosos- que también confluían en la maraña de organizaciones católicas. Fueron las *Asociaciones de Exalumnos* como la del Colegio del Salvador, presidida entre 1939 y 1943 por Martín Alex Aberg Cobo, y la *Academia Literaria del Plata* -organizada también por ex-alumnos del Salvador- en donde participaban, entre otros, Gustavo Martínez Zubiría, Atilio DeirOro Maini, Faustino Legón, Néstor Sein y Héctor Augusto Llambías[14]. Fue tam-

[12] Basta recordar, por ejemplo, ¡a importancia política que asumió la procesión de Corpus Chrisíi, en junio de 1955.

[13] María Ester Rapalo, «De la Asociación de! Trabajo a la revista *Criterio:* encuentros entre propietarios e ideólogos, 1919-1929», La derecha argentina, Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 2001, pp. 113 y ss.

[14] La Compañía de Jesús parece haber desempeñado un importante papel en la conformación de algunos grupos de laicos. Hacia 1936, el arzobispo Copello les reconoce entre otras iniciativas, la organización de las Conferencias Vicentinas de Señoras, el Apostolado de la Oración, y las Congregaciones Marianas; Santiago L. Copello, Cartas Pastorales, Decretos y Documentos, Buenos Aires, Apostolado Catequístico, 1959, p. 72.

bién el *Ateneo de la Juventud*[15], donde nombres «nuevos» como los de Atilio Dell'Oro Maini, miembro de la comisión fundadora, Rómulo Etcheverry Boneo y José Sampiero -secretario de los *Círculos Católicos de Obreros* (1918-1922), secretario de redacción de *El Pueblo* (1920-1923), presidente de la Asociación de Exalumnos de Don Bosco- convivían con los de Emilio Cárdenas, su presidente desde 1934, Mario del Carril, Rafael Ayerza y Federico Videla Escalada.

Los nombres también se cruzaban en las organizaciones profesionales, muchas de ellas llamadas, no arbitrariamente, «corporaciones». La primera -y una de las más pobladas dada la cantidad de abogados y doctores en jurisprudencia que concentraban las élites católicas- la constituyó la *Corporación de Abogados Católicos San Alfonso María Ligorio,* fundada en 1935[16]. bajo la presidencia de Frank Chevallier Boutell[17]. En 1937 se formó la *Corporación de Economistas Católicos,* con la presencia de Francisco Valsecchi entre sus fundadores; en 1938, se crearon el *Consorcio de Médicos Católicos,* bajo la presidencia de Carlos María Castaño y la participación de Mario del Carril, Florencio Etcheverry Boneo y Luis Ayerza; la *Corporación de Arquitectos Católicos,* con la presidencia de Carlos Mendióroz, y un minúsculo *Consorcio de Odontólogos Católicos*, y en 1941 se creó la *Corporación de Ingenieros Católicos* bajo la dirección de Jorge Mayol[18].

Los Cursos de Cultura Católica

Más allá de estos ámbitos donde se confundían con los católicos notables, los nombres «nuevos» se concentraban en un espacio: los *Cursos de Cultura Católica.* ¿En qué consistían los Cursos? Sus objetivos eran claros. Fundados por Tomás Casares, Atilio Dell'Oro Maini y César Pico, en 1922, estaban destinados a formar una nueva élite de intelectuales católicos[19]. Se trataba de impulsar ese catolicismo militante dispuesto a

[15] El Ateneo de la Juventud, creado para atraer a los jóvenes, era un centro de educación física, lo que a su vez refleja una nueva imagen del cuerpo. La construcción del edificio en la calle Río Bamba se debió, en 1938, a una donación de Adelia María Harilaos de Olmos.

[16] Es posible preguntarse si esta fundación fue una respuesta a las organizaciones de profesionales antifascistas que también se formaron en 1935, con peso del Partido Comunista. Ricardo Pasolini: «El nacimiento de una sensibilidad política. Antifascismo y nación en la Argentina de entreguerras», Coloquio *Culturas políticas y políticas culturales en la Argentina contemporánea*, Instituto de Estudios Histórico-Sociales «Prof. Juan Carlos Grosso», Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil, 7 y 8 de noviembre de 2001.

[17] Entre sus socios fundadores se encontraban Lucas Ayarragaray, Martín Aberg Cobo, Carlos M. de Alvear, Mario Amadeo, Cosme Beccar Varela, Horacio Beccar Varela, Juan Antonio Bourdieu, Ricardo Bunge, Tomás D. Casares, Carlos M. Castro Cranwell, Adolfo Colombres (h), Tomás R. Cullen, Atilio Dell'Oro Maini, Alberto de Estrada, Martín Jacobé, Héctor A. Llambías, Horacio Marcó, Samuel Medrano, Benjamín Nazar Anchorena (h), Manuel Ordóñez, Eduardo Ortiz Basualdo, Ernesto Padilla (h), Marcelo Pearson, Francisco Rodríguez Bosch, Ambrosio Romero Carranza, Arturo Seeber, Gastón Terán Etchecopar, J. Alfredo Villegas Oromí y Ricardo Zorraquín Becú.

[18] Sin embargo estos no parecen ser, por su reclutamiento, emprendimientos tan exitosos como el de ios abogados: hacia 1941, Copello insistía en desarro]lar «campañas de propaganda» para que los médicos católicos se alisten en el Consorcio; Santiago **L.** Copeilo, **Cartas Pastorales...,** p. **170.**

[19] De allí surgió, en 1928, la revista *Criterio,* de indudable importancia en la conformación del catolicismo argentino; María Ester Rapalo, «La Iglesia católica argentina y el autoritarismo político: la revista *Criterio,* 1928-1931», **Anuario del** IEHS, 5, 1990.

abandonar las posiciones defensivas para asumir las ofensivas, al mismo tiempo que un llamamiento generacional. El programa de 1922 señalaba expresamente: «Las exigencias de la vida cotidiana desvían a los católicos de su formación esencial, incapacitándolos para el ejercicio de una actuación más positiva y creadora, como si sus actos y obras hubieran de ser determinados exclusivamente por los actos y obras adversos que requieren una inmediata oposición. Los jóvenes sentimos la necesidad de reaccionar contra esa influencia.» Era necesario despertar «la responsabilidad que entraña nuestra profesión de fe católica.» Era necesario construir «una unión esencial, por todos imaginada, pero ausente hasta hoy, de la juventud católica.»[20] En síntesis, tras el reconocimiento de un vacío, el objetivo era formar efectivos actores de la institución eclesiástica.

Para ello era necesario recibir una adecuada instrucción religiosa, según los lincamientos eclesiásticos, en el más estricto tomismo. Durante tres años (excepto entre 1929-1934, cuando se desarrolló un ciclo de cinco años) los alumnos[21] debían dedicarse al estudio de las disciplinas eclesiásticas: Filosofía, Historia de la Iglesia, Sagradas Escrituras, Liturgia, Latín, Acción Católica, Pedagogía Catequística, Dogma, Teología Paulina y Teología Fundamental. En 1930 se incorporaron Derecho Canónico, Doctrina Espiritual (Ascética y Mística) y una cátedra de Enseñanzas Pontificias cuyos contenidos se establecían cada año. Y en 1935 (cuando entre los católicos se comenzaba a denunciar la amenaza del Frente Popular), se incorporó una nueva asignatura: Doctrina Social de la Iglesia.

En el cuerpo docente había algunos profesores laicos. Eran los de Latín -entre los que se encontró Eilhard Schlesinger (1937-1946)-, y Francisco Valsecchi, a cargo de Doctrina Social de la Iglesia (1940-1946). Pero los cursos estaban dictados en su amplia mayoría por clérigos. Si bien hubo cambios según los periodos, la mayor parte de los profesores correspondieron al clero diocesano, aunque también hubo una significativa presencia de jesuítas, como José Blanco (Filosofía, 1925-1932), durante los primeros años de los Cursos, tal vez con el objetivo de garantizar la ortodoxia. Del clero diocesano, el cueipo de profesores reunía a los teólogos considerados más relevantes dentro de la notable pobreza local: Zacaría de Vizcarra (1923-1930), José Ma Ponce de León (1930-1947), Gustavo Franceschi (1932-1939), Antonio Caggiano (1933-1938), Manuel Moledo (1935-1943), Luis Etcheverry Boneo (1944-1945), Juan Sepich (1932-1936)[22].

Pero se trataba no sólo de formar intelectuales católicos sino también de difundir[23] y, sobre todo, de impregnar con el catolicismo a los saberes «profanos». Para ello -y con

[20] Raúl Rivero de Olazábal, **Por una Cultura Católica,** Buenos Aires, Initium Sapienliae Timor Domine, 1986, p. 24.

[21] En 1922 fueron alumnos fundadores Julio Azpilicueta; Lorenzo Amaya; Dimas Antuña; Rafael, Isaac y Luis Ayerza; Eduardo y Jorge Altwell; Pascual Baldessari; Héctor Bidart Malbrán; Juan A. Bourdieu; Miguel A. Camino; Eduardo Carranza; Tomas D. Casares; Juan Julio Costa; Atilio Dell'Oro Maini; Manuel Da Palma; Luis Dardanelli; Isidoro García Santillán; Juan Gogeascochea; Manuel González Poccard; Felipe Haded; Raúl Kichireck; Jorge Mayo!; Samuel Medrarlo; Carlos Méndez; Mario Mendióroz; Félix Molina; Adolfo Mujica; Juan J. Murtagh; Uriel O'Farrell; Manuel Ordoñez; Ernesto Padilla (h); Julio Padilla; César Pico; Alfonso Poccard; Carlos A. Sáenz; José María Samperio; Eulogio Sanz; Eduardo Saubidet Bilbao; Ambrosio Solari; José Rafael Torello y Raúl Zavalía Lagos.

[22] Hay también significativas ausencias: Miguel De Andrea nunca fue convocado a los Cursos y Julio Meinvielíe, a pesar de su prestigio teologal, redujo su participación a un solo año (1933).

[23] Desde 1925 hasta 1931 se dictaron cursos de extensión de tres o cuatro días sobre Dogma, Moral y Liturgia en parroquias de Buenos Aires (Concepción, Balbanera, San José de Flores, Las Victorias, San

la mira puesta en la Universidad de Buenos Aires- se creó la Sección Universitaria con el objetivo de «combatir los errores que pudieran difundirse desde las cátedras oficiales.»[24] Desde allí, los días sábados, se dictaban paralelamente asignaturas universitarias: por ejemplo, Tomás Casares dictó «Teoría General del Derecho» (1931); Emiliano Mac Donagh, «El concepto de subespecie en zoología: su importancia en las teorías evolucionistas actuales» (1932); Alberto Prebich, «Las teorías y realizaciones de Le Corbusier» (1932); Carlos Castaño, «Ginecología» (1935); Juan T. Lewis, «Moral y Medicina» (1937). Además, desde 1935, se dictaron cursos de ingreso para la Facultad de Derecho y, durante varios años, el presbítero Octavio Derisi dictó «Introducción a la Filosofía» para los alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras.

Se creó también, en 1936, una Escuela de Filosofía, cuyas clases estuvieron a cargo del presbítero Juan Sepich y, entre 1939 y 1940 se desarrollaron una serie de reuniones aplicadas a los Estudios Históricos[25]. Pero el lugar por excelencia para la «catolización» de la cultura lo constituyó *Convivio,* la sección de Artes y Letras, fundada en 1927. Su primer director fue Atilio Dell'Oro Maini, reemplazado en 1930 por Rafael Jijena Sánchez, pero nadie dudaba que el *alma mater* de la iniciativa, quien «le imprimiría su sello característico de búsqueda inquieta de la Verdad y la belleza por caminos personalísimos»[26], era César Pico. Había sido concebido como un lugar «de encuentro» para escritores, poetas -en 1927 recibieron una siempre recordada, dato tal vez de su excepcionalidad, visita de Jorge Luis Borges-, músicos y pintores, centro de conferencias y de exposiciones. Así por ejemplo, en 1928, se organizó una muestra pictórica en la que participaron, entre otros Norah Borges, Del Petre y Emilia Bertolé. En síntesis, se trataba de constituir para el catolicismo un inédito espacio reconocido dentro del ámbito cultural.

Los Cursos de Cultura Católica -si bien contaban con asesores eclesiásticos, un notable número de clérigos en su cuerpo docente y las bendiciones jerárquicas- eran fundamentalmente un emprendimiento de los laicos. Un estrecho número de miembros parecen controlarlos: Rafael Ayerza, Juan Antonio Bourdieu, Tomás D. Casares, Atilio Dell'Oro Maini, Faustino Legón, Jorge Mayol, Samuel Medrano, Uriel O'Farrell, Manuel Ordoñez, Ernesto Padilla (h), César Pico, Octavio Pico Estrada, Eduardo Saubidet Bilbao, Néstor Sein y Miguel Angel Etcheverrigaray figuraban, prácticamente desde su fundación hasta 1941, en todas las Comisiones Directivas[27]. Eran sin duda, los «propietarios» de los Cursos. Sin embargo, esta cerrada conducción no garantizó una vida plácida.

Francisco, Guadalupe, Santa Rosa de Lima, Belgrano), en el Centro de Ex-alumnos de Don Bosco, y en el Seminario Metropolitano de Buenos Aires, en Vi Ha Devoto.

[24] Raúl Rivero de Olazábal, **Por una Cultura Católica...,** p. 124.

[25] En ellas participaron Julián Cáceres Freyre, Santiago de Estrada, Juan Carlos Etcheverrigaray, José Luis Frías, Guillermo Gallardo, Isidoro García Sanlilián, Federico Ibarguren, Alfredo Leguinche Ezcurra, Héctor Llambías, Carlos Marfany, Roberto H. Marfany, Samuel W. Medrano, presbítero Manuel Moledo, Horacio Noboa, Hipólito J. Paz, Manuel Pórtela Ramírez, Héctor Sáenz y Quesada, Marcelo Sánchez Sorondo, César Vilgré Lamadrid, Juan Carlos Villagra y Felipe R. Yofre.

[26] Raúl Rivero de Olazábal, **Por una Cultura Católica...,** p. 108.

[27] Fueron además sus Directores Ati iio Dell' Oro Maini (1922-í924), Jorge Mayol (1925-1927 y 1929-1930), Benjamín Bourse (193Ir 1932) y Tomás Casares (1928 y 1932-1939).

Ya desde 1930, la «clerícalización» de *Criterio* produjo un choque con quienes se mostraban preocupados por la renovación estética[28]. Pero los conflictos volvieron a explicitarse a partir de 1936. La visita de Jacques Maritain -invitado a dictar una serie de conferencias sobre el tema *Ciencia y Filosofía,* que dieron lugar a 3a respuesta de César Pico-[29] puede considerarse uno de los puntos desencadenantes. Después de escuchar sus nuevas posiciones, para muchos de los miembros de los Cursos, Maritain dejó de ser el «continuador conspicuo de la tradición viviente del tomismo»[30], tal como anteriormente lo habían proclamado. Pero otros -en rigor, muy pocos- como Juan Lewis y Manuel Ríos comenzaron a poner distancia con respecto a los Cursos. Algunos otros, como Manuel Ordóñez-si bien permaneció como Comisionado hasta 1941-, pronto aparecieron militando en veredas opuestas, al mismo tiempo que el debate político, revestido de términos teológicos, alcanzaba muy altos y enfervorizados niveles[31].

Lo cierto es que, en 1939, por instrucciones del Arzobispo de Buenos Aires, Santiago L. Copello, dentro de una Iglesia que centralízaba cada vez más sus estructuras, los Cursos perdieron su autonomía[32]. Los reglamentos debieron ser aprobados por la autoridad pontificia, mientras Copello designaba Director de los Cursos a monseñor Antonio Solari -un hombre de su confianza personal- en un gesto que, en la práctica, constituía una intervención. Además, dentro de una reorganización general, los Cursos pasaban a formar parte de una misma estructura con el Ateneo de la Juventud (que corría igual suerte en cuanto a la pérdida de autonomía). Es cierto que Solari era acompañado por una Corporación de Comisionados donde se reiteraban los infaltables nombres de los «propietarios»[33]. Sin embargo había una diferencia clave: habían sido designados por el Arzobispo que reafirmaba su autoridad.

Bajo la gestión de Solari, los Cursos formalizaron algunas de sus estructuras y ampliaron su radio de acción. Por ejemplo, los cursos para universitarios se transformaron en el *Instituto de Cooperación Universitaria* que también incluía la coordinación de las actividades de las diferentes corporaciones de profesionales católicos (otro signo de

---

[28] Si bien continuaron colaborando con *Criterio,* un guipo de miembros de los Cursos (Horacio Dondo, Mario y Carlos Mendióroz, César Pico, Rafael Jijena Sánchez, Emiliano Mac Donagh, Dimas Antuña, y Miguel Angel Etcheverrigaray). con la colaboración de Manuel Gálvez y Francisco Luis Bernárdez, publicaron *Número,* entre 1930 y 1931.

[29] César E. Pico, **Carta a Jacques Maritain,** Buenos Aires, Adsum, 1937.

[30] Palabras de César Pico en el discurso de recepción a Maritain; Raúl Rivero de Olazábal, **Por una Cultura Católica...,** p. 90.

[31] Ver, por ejemplo, el debate entre Rodolfo Irazusta, quien no era miembro de los Cursos, y César Pico, en Rodolfo Irazusta. «Aclaración sobre la democracia», **Criterio,** 290, 21 de septiembre de 1939, pp. 57-59.

[32] En este sentido -y con referencia al problema señalado de la *producción/control-* se continúa la centralización bajo la supervisión eclesiástica de los grupos laicos que se había iniciado, con éxito muy limitado, a partir de la creación de la *Acción Católica Argentina.* En 1939, también coherentemente con la política centralizadora, desde el Arzobispado se fundaba el Consejo de Educación Católica (Consudec), como «el órgano dirigente de todos los institutos docentes católicos» dependientes de distintas congregaciones religiosas; fue su asesor letrado Horacio Marcó; Santiago **L.** Copello, **Cartas Pastorales...,** p. 120.

[33] Dentro de la Corporación de Comisionados funcionaba una Junta Directiva también electa por el Arzobispo de Buenos Aires e integrada por Tomás Casares, Atilio DeíPOro Maini y Miguel Angel Etcheverrigaray.

la pérdida de autonomía de las organizaciones de laicos). Pero tras su «edad de oro» (como se reconocía la etapa de la dirección de Casares desde 1932 a 1938), los Cursos paulatinamente perdieron dinamismo y, tal vez, ganaron conflictividad. En este sentido, la guerra y la irrupción del peronismo no parecen ser datos menores. Lo cierto es que en 1947 Solari fue reemplazado por el presbítero Luis María Etcheverry Boneo. Bajo su dirección los Cursos encontraron su fin: pasaron a ser, en virtud de un Breve Pontificio, el *Instituto Católico de Cultura* que en 1958 dió origen a la Universidad Católica.

Los Cursos constituyeron un espacio generacional, en donde se agrupaban muchos de los nombres «nuevos». Es cierto que entre los patrocinantes de los Cursos se registraban nombres de católicos notables, como los de Joaquín de Anchorena y Tomás Cullen. Otro tanto ocurrió con la fundación de *Criterio.* Sin embargo, este patrocinio se redujo a financiar la iniciación de las actividades y de avalarlas con el prestigio de sus nombres. Eran muy escasos los participantes de los Cursos que coincidían con los de las prestigiosas organizaciones piadosas y asistenciales. En rigor, unas de las pocas coincidencias las constituyeron Rafael Ayerza[34], Ernesto Padilla (hijo) y Juan Bourdieu. Es cierto que entre sus miembros pueden detectarse nombres de prestigio social, como Eduardo Saubidet, pero su distancia era grande con respecto a muchos de los católicos notables. Es cierto que algunos de sus miembros, como Atilio Dell'Oro Maini, recibieron -sin duda, muy merecidamente- condecoraciones vaticanas por sus servicios prestados a la Iglesia, pero ninguno de ellos fue ennoblecido.

Pero no se trataba sólo de nombres «nuevos» sino también de una diferente concepción de la religión, y del carácter que debía asumir el transformarse en un actor de la institución eclesiástica. Desde la perspectiva de los integrantes de los Cursos, era necesario combatir el «andreísmo»[35], identificado con una tradición de superficialidad, ignorante de los problemas morales y sociales: una religión de «pitucos» y «afeminada» -expresada en el alto número de mujeres que integraban las organizaciones devocionales y asistenciales- que se reducía a la beatería, y a la figuración a través de la «caridad»[36]. Por el contrario, en un sentido mucho más integrista y militante, se trataba de transformar al catolicismo en el principio fundante de la sociedad. Para ello también resultaba insuficiente otro aspecto del «andreísmo», el mutualismo (representado en organizaciones como los *Círculos de Obreros* o la *Federación de Empleadas Católicas*) que podía moralizar o disciplinar a los sectores populares pero se conciliaba con un orden liberal que negaba una visión integrista de la religión.

Religión y política

Para esta concepción integrista de la religión, el campo de la política adquiría centralidad. Por esta razón y coincidencia -a veces parcial- de intereses, algunos de los

---

[34] Amigo personal del arzobispo Copello con el que compartía el espacio de la Asociación de Exalumnos del Colegio San José,

[35] Término derivado del nombre del muy conflictivo monseñor Miguel De Andrea.

[36] Austen Ivereiggh, CathoHcism and **PoHtics** in Argentina, **1810-1960,** Oxford, St Martinas Press, 1995, pp. 86-87.

miembros de los Cursos comenzaron a acercarse a la «nueva doiecha»[37] que se estaba conformando. Estas aproximaciones no siempre contaron con las bendiciones eclesiásticas que buscaban poner límites a las iniciativas laicas. Sin embargo, esto no fue obstáculo para que miembros de los Cursos, como César Pico, Tomás Casares, Jorge Attwell de Veiga, Manuel Río, Carlos Mendióroz, Horacio Dondo, Héctor Llambías, Tomás de Lara y Alberto Ezcurra Medrano colaboraran con *Nueva República*[38]. Desde 1934, Enrique Osés dirigía *Crisol,* mientras Héctor Sáenz y Quesada se integraba en las filas de Acción Nacionalista Argentina, dirigida por Juan P. Ramos. En 1937, Héctor Llambías militaba en la efímera agrupación «Restauración». Entre 1938 y 1943, Juan Carlos Goyeneche y Mario Amadeo publicaban *Sol y Luna* con la colaboración de César Pico, Marcelo Sánchez Sorondo y el sacerdote Juan Sepich, profesor de los Cursos.

Es cierto que la participación política de los católicos no era una novedad. Muchos notables vinculados -personalmente o a través de relaciones familiares- a las estructuras eclesiásticas participaron en el gobierno militar de 1930 y tuvieron, antes y después, destacadas actuaciones: Carlos Alberto Alcorta (embajador), Joaquín de Anchorena (Intendente de Buenos Aires), Horacio Beccar Varela (Ministro de Agricultura, 1930), Ernesto Bosch (Ministro de Relaciones Exteriores, 1910-1914 y 1930-1931), Eduardo Bullrich (Subsecretario del Ministerio del Interior, 1930-1931 y Presidente del Departamento Nacional del Trabajo, 1932-1935), Juan Crisol Cullen (Secretario del Ministerio de Relaciones Exteriores, 1930), Ernesto Padilla (Diputado nacional y Ministro de Justicia e Instrucción Pública, 1930-1931), Carlos Alberto Pueyrredón, (Intendente de Buenos Aires, 1940-1943), Augusto Rodríguez Larreta (Corte Suprema de Justicia, 1933)[39]. Pero esta era precisamente la política -cjue reducía a la religión a las conciencias y no se reflejaba necesariamente en el ámbito público- que se buscaba combatir.

A partir de 1943, los nuevos funcionarios -especialmente en el área educativa como Gustavo Martínez Zuviría, Honorio Silgueira, Rómulo Etcheverry Boneo, José Octavio Olmedo, Alberto Baldrich- a diferencia de los anteriores, desde sus cargos gubernamentales fueron, sin duda, actores de la institución eclesiástica. Sin embargo, con alguna excepción como Samuel Medrano al frente de la Secretaría de Bromatología de

[37] Olga Echeverría: «Una nueva derecha argentina (1919-1938): ¿una historia social de las ideas políticas?», *Encuentro de tenistas de grado y posgrado,* Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacinal del Centro, 16 y 17 de septiembre de 1998; de la misma autora: «Los intelectuales en los orígenes de la derecha autoritaria: modelos políticos y modelos religiosos (Argentina 1920-1930)", LASA, Washington, septiembre de 2001, y «Las debilidades del liberalismo argentino y los orígenes de la derecha autoritaria a principios del siglo XX: ¿Un movimiento antiliberal?», Coloquio *Culturas políticas y políticas culturales en la Argentina contemporánea,* Instituto de Estudios Histérico-Sociales «Prof. Juan Carlos Grosso», Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil, 7 y 8 de noviembre de 2001.

[38] También César Pico, y Jorge Attwell de la Veiga aparecen firmando junto con Leopoldo Lugones, Ernesto Palacio y los Irazusta el manifiesto *Acción Republicana,* en oposición al «régimen» que retornaba con Uriburu; Enrique Zuleta Alvarez, El nacionalismo argentino, I, Buenos Aires, La Bastilla. 1975, p. 274.

[39] Algunos de los nombres «nuevos» también habían participado en la administración del gobierno militar de 1930 pero en posiciones provinciales que podían ser consideradas secundarias: por ejemplo, Atilio DeirOro Maini fue Ministro de Instrucción Pública en la intervención a ia provincia de Santa Fe (1930) e Interventor en Corrientes (3931).

la Municipalidad de Buenos Aires[40], los miembros de los Cursos de Cultura Religiosa no formaron parte mayoritaria de! elenco gubernamental. El gobierno militar designó funcionarios, con la aprobación eclesiástica, a aquellos católicos con los que ya habían establecido -fuera incluso de las organizaciones- vínculos con las Fuerzas Armadas. Alberto Baldrich, por ejemplo, había sido profesor de sociología de la Escuela de Guerra.

Pero esto no significó que los miembros de los Cursos de Cultura Católica quedaran totalmente afuera. Sus esfuerzos se concentraron en la Universidad de Buenos Aires, desde donde se propusieron con particular ahínco continuar con sus objetivos. En esa línea se destacaron sus principales «propietarios»: Tomás Casares, en su breve gestión como rector y, sobre todo, como docente de la Facultad de Filosofía y Letras[41]; Atilio Dell'Oro Maini, como decano de la Facultad de Derecho; el presbítero Juan Sepich, como rector del Colegio Nacional de Buenos Aires, al que rebautizó como Colegio San Carlos.

En síntesis, las élites católicas parecían fracturarse (aunque los límites eran muchas veces difusos) por diferentes concepciones de la religión que incluían ideas acerca de la política. Los conflictos se marcaron desde la guerra mundial -cuando muchos de los católicos notables asumieron posiciones aliadófilas-[42] para profundizarse frente al golpe militar de 1943 y el surgimiento del peronismo. Es cierto que, ante el peronismo[43], la actitud de los miembros de los Cursos de Cultura Católica no fue unívoca. Pero también es cierto que fueron los católicos notables quienes -desobedeciendo las instrucciones episcopales y autodefiniéndose, un tanto sorprendentemente, como católicos «democráticos»- no dudaron en votar la fórmula Tamborini-Mosca.

De este modo, entre los apellidos que firmaron el manifiesto de los católicos en apoyo a la Unión Democrática figuran Achaval, Alzaga, Ayerza, Anchorena, de Bary,

---

[40] Desde allí, Medrano desarrolló una activa militancia antijudía poniendo obstáculos al consumo de carne kosher; Graciela Ben-Dror, «La revolución militar, la Argentina católica y los judíos (1943-1945)», **Judaica Latinoamericana. Estudios Histórico-Soeiales,** HI, Jerusalem, Editorial Universitaria Magnes, Universidad Hebrea, 1997, pp. 231-243.

[41] Tomás Casares, junto con el presbítero Octavio Derisi y Juan P. Ramos, formaron una comisión para modificar el plan de estudios de la Carrera de Filosofía, por considerar que el plan vigente era «un camino fácil hacia el campo estéril del escepticismo». También se reconoció al título de Doctor en Teología, dado por los institutos eclesiásticos, como habilitante para la docencia universitaria; **La Prensa,** 10 y 22 de agosto de 1944.

[42] En algunos, como el caso de José Alfredo Martínez de Hoz, las simpatías probritánicas se habían iniciado muy temprano, en sus estudios en el Eton College, y se prolongaban en su pertenencia a la Asociación Argentina de Cultura Inglesa de Buenos Aires. Otros tenían intereses más materiales como Horacio Marcó, abogado de compañías inglesas de Obras Públicas y Emilio Cárdenas, abogado de los Ferrocarriles. Por su paite, Horacio Beccar Varela era abogado consultor de *The National. City Bank of New York.*

[43] El peronismo incluyó a católicos vinculados a organizaciones ajenas a las élites católicas: son los casos, por ejemplo de Jorge Arizaga, Miguel Mordeglia, Raúl Mendé y Antonio Cañero, entre otros, miembros de la Acción Católica Argentina, pero a quienes -durante su gestión gubernamental- difícilmente se pueda considerar como actores de la institución eclesiástica. Dentro de los sectores de la élite pueden registrarse a miembros del Instituto Alejandro Bunge (organización sobre la que es necesario profundizar). Esta proveyó no sólo nombres como el de José Figuerola, de importancia para el diseño de las leyes que configuraron el Primer Plan Quinquenal, sino también personal técnico que fue responsable del censo de 1947.

Beccar Varela, Benegas Lynch, Bengolea, Braun Menéndez, Cárdenas, del Carril, Casado Sastre, Cobo, Duhau, Elizalde, Estragamou, Guerrico, Giménez Zapiola, González del Solar, Gowland, Huergo, Lanús, Lavalle Cobo, Lanusse, Marcó del Pont, Menéndez Behety, Mihanovich, Milberg, Nazar Anchorena, Paz Anchorena, Pereyra Iraola, Quintana, Santa Coloma, Tornsquist, Zuberbhüler.

Frente a la coyuntura de 1945, se dieron entonces insospechadas alianzas dentro del campo católico. En nombre de la democracia, los católicos notables, que incluían a algunos muy cercanos a las jerarquías eclesiásticas -como Emilio Cárdenas, desde 1940 presidente de la Junta Central de la Acción Católica y Caballero Pontificio que acompañaba frecuentemente en distintas comisiones al Cardenal Copello-, en rebeldía ante las instrucciones recibidas, cerraban filas junto a un pequeño grupo, marginal a las estructuras eclesiales y frecuentemente censurado por el episcopado: los editores de *Orden Cristiano* (publicación que carecía del *imprimatur* eclesiástico). Fundado en 1942, este grupo incluía al director-propietario de la revista, Alberto Duhau -miembro de la Sociedad Rural y hermano de Luis Duhau, ministro de Agricultura de Justo-, los hermanos Lucchia Puig y a antiguos miembros de los Cursos, como Manuel Ordóñez y Manuel Río (este último de compleja trayectoria, ya que provenía de las filas del Partido Fascista cordobés). A ellos también se unieron *Los Pregoneros Católico-Sociales*, un minúsculo grupo fundado por los jesuitas, en 1937, desde el Colegio del Salvador, con el objetivo no de actuar en los medios populares sino de difundir la doctrina social de la Iglesia.

Sin embargo, reducir los conflictos a la «política» o buscar explicaciones últimas en extracciones sociales e intereses económicos seria, sin embargo, simplificar la cuestión. En el conflicto se enfrentaban también distintas concepciones acerca de la religión, de sus instrumentos y del lugar que debía ocupar en la sociedad[44].

Las formas de la religión

Es imposible considerar a la Iglesia católica exclusivamente como un «partido político» (aunque lo sea en más de un aspecto), olvidando su principal función: la administración de «lo sagrado», su vínculo primordial con la sociedad en todos sus niveles. Y es en este aspecto donde también se advierten los conflictos que atravesaban al mundo católico. Las dificultades para hacer que una religión «sensible»[45] consiguiera la «unidad

---

[44] En su polémica con los católicos «democráticos», desde *Criterio* se ponía en tela de juicio ese tipo de catolicismo que se definía como «andreísmo»; «¿Cómo quiere que juzgue a la excelente señora, cuyas comuniones son cotidianas, que distribuye abundantes limosnas, y que sin creer que obra mal paga a los peones de su estancia salarios de hambre? He aquí uno de ios principales motivos de queja contra el actual gobierno argentino. No pretendo en que todo haya acertado, pero se lo tilda de demagogo sobre todo porque ha pretendido un poco de justicia social, lo que peijudicaba económicamente a un grupo de personas que desde el punto de vista plutocrático son prepotentes», Gustavo J. Franceschi, «Carta al señor Ricardo Paite sobre posiciones católicas en América», **Criterio,** 863, 14 de septiembre de 1944, pp. 246-247.

[45] Se trata de una religión basada en «los sentimientos» que los misioneros rurales habían difundido desde fines del siglo XVII, en el ámbito de la contrarreforma, con un fuerte énfasis en el culto a la Virgen María, al Sagrado Corazón de Jesús y a los santos, que desde fines del siglo XX se transformaba en la religión de toda la Iglesia y era considerada por los católicos más ilustrados como manifestación de una

de los católicos» eran un punto clave que enfrentaba el Arzobispo de Buenos Aires en la búsqueda tardía e insistente de homogeneidad[46].

¿Se trataba tal vez de evitar la fractura entre la religión de los «intelectuales» y la religión de «los simples»? Como señalaba Antonio Gramsci, «Él que la Iglesia tenga que enfrentarse con el problema de los 'sencillos' significa precisamente que ha habido una ruptura en la comunidad de los 'fieles', ruptura que no puede sanar alzando a los 'sencillos' a la altura de los intelectuales (la Iglesia no se propone siquiera esa tarea, que es ideal y económicamente imposible con sus actuales fuerzas) sino mediante una disciplina de hierro sobre los intelectuales, para que no rebasen ciertos límites en la distinción y no lleguen a hacerla irreparable.»[47]

En esta línea, resulta significativa la ausencia de los varones de la de la élite en las organizaciones destinadas a difundir ritos vinculados a esa religión de «los sentimientos»[48]. Entre los católicos notables, sólo Federico Videla Escalada ostentaba orgullosamente su condición de miembro de la Junta directiva de la *Congregación Mariana de Exalumnos del Colegio del Salvador.* También resulta significativa la ausencia de los católicos de las élites en organizaciones que, en cambio, tuvieron una amplia difusión a nivel parroquial, como la *Asociación del Apostolado de la Oración,* referida al culto al Sagrado Corazón[49]. En síntesis, pese a los esfuerzos jerárquicos, aún continuaba persistiendo la idea de considerar peyorativamente a algunos ritos y devociones como cuestiones «sensibleras» y «femeninas»[50]. En este sentido, resulta significativo el insistente empleo de la calificación de «viril» que los miembros de los Cursos hacen de sus propósitos y actividades.

La Iglesia de las mujeres

Pero no solo de virilidades se trataba. La religión continuaba siendo un «asunto» mayoritariámente femenino, mientras que la presencia de las mujeres -a pesar de la

---

religión casi «herética». Louis Chateliier, **La religión des pauvres. Les sources du christianisme moderne, XVe-XIXe siécles,** París, Aubier, 1.993, pp. 290-291.

[46] Copello reinició las Peregrinaciones Arquidiocesanas al Santuario de Luján (1932), mientras propiciaba la convocatoria a Congresos Marianos. También reitera incansablemente «esfuércense los párrocos y demás sacerdotes para promover cada día más y más la devoción al Sagrado Corazón» (1938) en un llamamiento que se repite todos los años; Santiago. L. Copello, **Cartas Pastorales...,** p. 99.

[47] Antonio Gramsci, **Antología** [Selección y notas de Manuel Sacristá], México, Siglo XXI, 1978, p. 371.

[48] La preocupación por incorporar a los hombres a estas formas devocionales está expresada en la creación de una Federación de Congregaciones Marianas de Varones, presidida por Amado Reyes (de quien no he podido relevar antecedentes), en el ámbito del Arzobispado.

[49] Hacia 1946, el arzobispo Copello nuevamente debía llamar a la recapacitación: «Elevemos una vez más nuestra voz para recordar a nuestros hijos e hijas del mundo católico la importancia del Culto del Sagrado Corazón»; Santiago L. Copello, **Cartas Pastorales...,** p. 227.

[50] Las dificultades para imponer la religión de «los sentimientos» quedan claras si consideramos que todavía en 1956, el papa Pío XII debió publicar una encíclica, *Haurietis Aquas*, donde sostenía la legitimidad del culto al Sagrado Corazón, rebatiendo las opiniones de «estos hijos Nuestros [que] se guían todavía por prejuicios y llegan a veces a tenerlo como menos apto, por no decir perjudicial... que más bien lo consideran como piedad proveniente de los sentimientos no de la mente y de la voluntad, y de consiguiente más bien propia de mujeres por ver en él algo que no cuadra bastantemente con los hombres cultos», **Encíclicas sobre El Sagrado Corazón de Jesús,** Buenos Aires, Iction, 1980, pp. 113-115.

posición subordinada que ocupan en sus estructuras-[51] era cada vez más significativa en las filas eclesiásticas: es indudable que a ellas se debía su reproducción (y no sólo biológica)[52]. Es cierto que la presencia femenina se hace particularmente notable fundamentalmente en las organizaciones de base, como la Acción Católica Argentina[53], pero también permanece una élite femenina que se renueva y que, ante los cambios de los tiempos a lo largo del período, comienza a transformar sus modos de acción.

Es cierto que muchas de las antiguas prácticas permanecían robustas. Afirmando el carácter femenino de las prácticas devocionales ligadas al «marianismo», muchas mujeres de apellidos notables, a lo largo de los años cuarenta, continuaban asociadas a antiguas y prestigiosas organizaciones como la *Ilustre Cofradía del Santísmo Rosario* de la Iglesia de Santo Domingo. Tampoco despreciaban los cultos desvalorizados por los varones: Adelia María Harilaos de Olmos no dudaba en participar de la *Archicofradía de la Guardia de Honor del Sagrado Corazón.* Muchas continuaban, en la misma década, actuando en comisiones vinculadas al Arzobispado. Son los casos de Adelia María Harilaos de Olmos en la Obra de Vocaciones Eclesiásticas[54], de María Unzué de Alvear, en la Obra de Propaganda de la Fe, y de Silvia Saavedra Lamas de Pueyredón, en la Obra de la Doctrina Cristiana. Pero también es cierto que esta participación parecía tener una menor repercusión social.

También las mujeres notables participaban en algunas organizaciones que buscaban ser masivas, como las *Hijas de María* en la que, durante la década del cuarenta, Adelia María Harilaos de Olmos y Sara Montes de Oca de Cárdenas se ubicaban en sus

[51] Con un sentido militante, se han denunciado los modelos subordinados que propone el «marianismo», y en general, la Iglesia católica, en la construcción de las identidades de género, aunque estos análisis desconocen muchas veces la relevancia de las prácticas y las experiencias. Entre la numerosa bibliografía, ver Maurice I-Iamington, **Haií** Mary? **The Struggle for Últímate Womanhood in Catholicisrn,** New York and London, Routledge, 1995, y Marina Warner, Tú **sola entre las mujeres.** El **mito** y **el culto de** la Virgen María, Madrid, Taurus, 1991 (primera edición en inglés, 1976); una respuesta a estas posiciones, Peler Liozos, «The Virgin Mary and Marina Warner?'s Feminism», en Eric **R.** Wolf (ed.) **Religious Regimes and State-Formation...,** p. 221 y ss. Para la Iglesia argentina, ver Ornar Acha, «"Organicemos la contrarrevolución": discursos católicos sobre ía familia, la reproducción y los géneros a través de Criterio (1928-1943)», en Ornar Acha y Paula Halperín (comps.) **Cuerpos, géneros** e **identidades,** Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2000.

[52] Cuando en 1951, el cardenal Copello seleccionó la representación argentina para asistir al Congreso Mundial de Laicos, entre las organizaciones más relevantes de la Arquidiócesis de Buenos Aires, la presencia femenina es notable: de 17 organismos seleccionados figuran siete organizaciones femeninas (Sección de mujeres de Acción Católica Argentina, Consejo de las Conferencias de Señoras de San Vicente de Paul, Asociación de Escritoras y Publicistas Católicas, Liga de Madres de Familia, Federación de Hijas de María, Unión de Ex-Alumnas de María Auxiliadora, Federación de Asociaciones Católicas de Empleadas) y cuatro organizaciones mixtas (Confederación Argentina de Maestros y Profesores Católicos, Corporación de Profesores de Religión y Moral, Juventud Obrera Católica y Obra del Cardenal Ferrari), **Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires,** 1952.

[53] Para muchas mujeres de base que alcanzaron cargos dirigentes, también la Acción Católica significó una «carrera abierta al talento».

[54] Además, en 1950, en el Arzobispado se había creado una Comisión Auxiliar de Señoras del Secretariado de las Vocaciones. Nombradas por Copello, que confirmaba su preferencia por las mujeres de la «oligarquía», la integraban Sara Montes de Oca de Cárdenas, Sara Cranwell de Herrera Vegas, Elena Zuberbühler de Iiueyo, Angélica Knaak Peuser, María Josefa Canti lo, María Teresa Peralta Ramos, Josefina Diehl de Pereyra Iraola, Julia de Estrada de Retes.

[55] Mary Vincent, **Cathoiicism in íhe Second Spanish Reptibíic. Religión and Politics in Salamanca, 1930-1936,** Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 102-103.

cupúlas. Pero esta actividad, sobre todo a partir de ios años cuarenta, también parecía enfrentar cada vez mayores dificultades. La Asociación de las Hijas de María, de origen francés, había sido en la década del treinta una de las organizaciones femeninas más extendidas en el mundo católico[55]. Pero su prédica de difusión del culto mañano y sobre todo de «moralización» de las costumbres, con sus campañas a favor de la «decencia cristiana» en las vestimentas femeninas y en contra de los films calificados como «malos», parecía caer cada vez más en el vacío en una sociedad que se transformaba rápidamente.

También su principal campo de acción, la beneficencia, se fue estrechando considerablemente. Los mismos cambios sociales habían vuelto obsoletas a esas organizaciones caritativas que tenían como objetivo el disciplinamiento: «convertir» a los pobres y débiles al catolicismo e infundirles la moral cristiana, incitarlos al trabajo y alejarlos del socialismo y del anarquismo[56]. Para la Iglesia, esta presencia femenina en el campo asistencial había constituido la garantía de su propia presencia. Las mujeres dedicadas a estas actividades eran fundamentalmente «Damas». Es cierto que la expansión de sus actividades había obligado a las organizaciones caritativas a ensanchar sus bases entre mujeres de otros sectores sociales quienes, a su vez, encontraban en las «Damas» un modelo a seguir. Pero es cierto también que estas organizaciones, como la Sociedad de Beneficencia, eran el escenario privilegiado de las mujeres de la élite, un escenario donde la ostentación del poder y la riqueza se encontraba legitimado en el ejercicio de la «caridad». A través de estas prácticas se hacía indudable además la asociación entre «caridad», catolicismo y «oligarquía».

El peronismo no fue ajeno a la pérdida de estos espacios. No sólo por la intervención de la Sociedad de Beneficencia (1946), con la que se trataba de solucionar un problema de vieja data[57], sino también por la expansión de un sistema asistencial de notable infraestructura que deliberadamente contraponía la «justicia social» a la «beneficencia católica»[58]. Sin duda, la Iglesia debió adecuarse a los nuevos tiempos y a las

---

[56] En este sentido, las actividades de las Damas Vicentinas resultaban paradigmáticas; Eduardo Ciafardo, «Las Damas de Beneficencia y la participación social de la mujeres en la ciudad de Buenos Aires, 1880-1920», **Anuario del IEHS,** 5, Tandil, 1990; Ricardo González: «Caridad y filantropía en la ciudad de Buenos Aires durante la segunda mitad del siglo XIX», Diego Armus (comp.) **Sectores populares** y **vida urbana,** Buenos Aires, Clacso, 1982.

[57] Ya los médicos higienistas habían criticado los métodos sanitarios y de proteccción a la infancia, mientras se dudaba de la aptitud de las Damas para resolver las cuestiones que sus actividades les planteaban. Los asilos de huérfanos habían sido clausurados en algunas oportunidades por falta de higiene; en 1939, se había denunciado que las enfermeras de los hospitales trabajaban entre 14 y 12 horas diarias. Incluso, en 1940, las Damas de Beneficencia habían resistido a un decreto gubernamental que buscaba registrar sus actividades. Ante la intervención, prácticamente no hubo voces -ni aún las de antiperonistas- que se levantaran en su defensa. La tínica excepción la constituyó la Iglesia, en un artículo cuyo tono correspondía al del elogio fúnebre, en un espacio que permitía, en realidad, denunciar el «estatismo»; Gustavo Franceschi: «La Sociedad de Beneficencia», Criterio, 112, I° de agosto de 1946.

[58] «Lo que más me indignaba al principio de la ayuda social era que la calificasen de limosna o beneficencia. Porque la limosna para mí fue siempre un placer de los ricos [...] Y muchas veces todavía, en el colmo de la hipocresía, los ricos y poderosos decían que eso era caridad porque daban -eso creían ellos- por amor a Dios. ¡Yo creo que Dios muchas veces se ha avergonzado de lo que los pobres recibían en su nombre! Mi obra no quiere ser esa caridad. Yo nunca he dicho, ni diré jamás, que doy nada en nombre de Dios.», Eva Perón, **La Razón de mi Vida,** Buenos Aires, Peuser, 1952, p. 182.

exigencias de la modernización. Paulatinamente, en sus textos, el término beneficencia fue reemplazado por el de «servicio social» entendido «como una nueva ciencia entre las ciencias sociales»[59]. Estaba también a cargo de mujeres, muchas de ellas católicas, pero que representaban una nueva imagen profesional: la asistente social. De un modo u otro, era un espacio que había quedado ajeno a las mujeres de la élite.

No todos los campos habían quedado cerrados. Algunas mujeres eran colaboradoras de *Criterio*, afirmando la idea de que la «pluma» también podía ser considerada una actividad femenina, como lo corrobora la *Asociación de Publicistas y Escritoras Católicas* integrada entre otras por Delfina Bunge de Gálvez y Sara Montes de Oca de Cárdenas. Pero estas mujeres constituían una indudable minoría dentro del campo católico: las élites intelectuales de los Cursos de Cultura Católica estaban integradas exclusivamente por varones.

Sin embargo, durante estos años, también parecen manifestarse las intenciones de modificar las formas de participación femenina en las estructuras eclesiásticas. Con ese objetivo, ya en 1933, por iniciativa de Natalia Montes de Oca -hermana de Sara Montes de Oca de Cárdenas-, el cardenal Copello había fundado el *Instituto de Cultura Religiosa Superior*[60] destinado a dar una mayor formación intelectual a las dirigentes femeninas (fundamentalmente, a las de la Acción Católica). Parecía de esta forma conformarse un nuevo modelo femenino: ya no era suficiente dedicarse a las buenas obras o pertenecer a asociaciones piadosas sino que también las mujeres requerían instrumentos intelectuales más adecuados[61], para actuar en un mundo que se transformaba aceleradamente.

Empero, fue desde las prácticas, y más allá de los modelos propuestos, que se conformaron las nuevas formas de acción de las mujeres. Incluso, las contradicciones entre modelos y prácticas podían ser notables. Indudablemente, desde los discursos se continuaba manteniendo y difundiendo una concepción dominante de lo femenino, cara al catolicismo, centrada en la primacía del mundo doméstico como ámbito específico de las mujeres. Desde las páginas de *Criterio,* Sara Montes de Oca de Cárdenas no dudaba en afirmar: «En esta hora confusa y caótica, solamente el pensamiento y el sentir cristiano pueden salvar la idiosincrasia femenina tal como debe ser, tal como debe subsistir esencialmente en medio de costumbres cambiantes. Y son las familias sanas las llamadas a inculcar a la niña y a la joven mediante la sana educación hogareña, la noción y el significado nítido de lo que su sexo le reclama en cumplimiento de los deberes ineludibles y perentorios que el futuro le reserva, para gloria de Dios y bien de la especie.» A partir de esta interpretación de la sexualidad femenina, puede señalar que «La pedagogía

[59] Augusta Schroeder: «Mirada a través del Segundo Congreso Panamericano de Servicio Social», **Criterio,** i 103, 10 de noviembre de 1949, p. 639.

[60] En este sentido, desde la cúpula eclesiástica se retomaban io que habían sido algunas iniciativas aisladas: en 1919, por ejemplo, se había fundado el *Centro de Cultura Religiosa Superior*, presidido por Delfina Gálvez de Bunge, que publicaba la revista *Icthys* con orientación literaria.

[61] De las mujeres relevadas sólo Elisa Aivear de Bosch registra estudios formales, cursados en Inglaterra. Hasta avanzada la década del cuarenta, en Buenos Aires, los colegios católicos como el Sagrado Corazón o la Santa Unión ofrecían a las niñas de la élite, después del ciclo primario, un segundo ciclo de contenidos muy semejantes a los de la enseñanza media pero al que se denominaba «Adornos» y no otorgaba certificado de estudios. Esto les impedía el acceso a la Universidad.

de la madre se reduce a una norma fundamental: estar con sus hijos, estar con sus hijas; es decir, no abandonarlos a otras manos.»[62]

Pero estas convicciones sobre la centraiidad de la vida doméstica no le impedían a la señora de Cárdenas -madre de tres hijos- desarrollar, desde hacía más de quince años, variadas actividades que indudablemente la alejarían de su hogar: había participado en la organización del Congreso Eucarístico de 1934 -el himno del Congreso se debía a su autoría-, fue presidenta durante varios años de la Junta Nacional de Mujeres de la Acción Católica, miembro de varias influyentes cofradías y de múltiples comisiones femeninas que dependían del Arzobispado, participante y oradora en las Semanas Sociales, asidua asistente al Instituto de Cultura Religiosa Superior, colaboradora de *Criterio,* conferencista en congresos y en las Semanas Sociales de la Acción Católica. Incluso, el texto que se cita anteriormente corresponde a una conferencia que había pronunciado en la sesión pública de la Subcomisión Femenina -de la que formaba parte- del Segundo Congreso Interamericano de Educación Católica. En síntesis, su presencia era constante en los más significativos acontecimientos del ámbito eclesiástico. Y ejemplos como este podrían multiplicarse.

Las prácticas comenzaban a configurar un nuevo tipo de mujeres de la élite católica -como Mila Forn de Oteiza Quirno, asidua colaboradora de *Criterio*; Carmen Grela, enviada especial en Roma del diario *El Pueblo,* en 1947 y 1948; Lucrecia Sáenz Quesada de Sáenz; Angélica Knaak Peuser[63]- que actuaban en las tareas de militancia: estudiaban y trabajaban dando testimonio de la presencia eclesiástica, hablaban en público como parte de la propaganda católica, escribían en periódicos y en revistas, viajaban a congresos internacionales, concurrían a peregrinaciones, reuniones, semanas sociales y de estudio. Es cierto también que estas mujeres actuaban bajo una tutela eclesiástica que intentaba frenar las iniciativas individuales e impedir las transgresiones, aunque la misma transgresión de su presencia pública parecía estar legitimada por los objetivos de su misión. Con este nuevo tipo de participación, las organizaciones femeninas mostraban Un dinamismo que languidecía en las filas masculinas. La Iglesia se transformaba cada vez más en un «asunto» de mujeres.

La crisis del catolicismo

En la década del cincuenta, muchas de las organizaciones de élite -sobre todo las masculinas- entraron en crisis. En este sentido, el cierre de los Cursos de Cultura Católica, en 1947, no es un dato menor. Empero, el problema era más amplio: reflejaba la crisis del catolicismo, una crisis que se extendía mucho más allá de las fronteras nacio-

---

[62] Sara Montes de Oca de Cárdenas: «Educación familiar de la niña y la joven», **Criterio,** 9B4,23 de enero de 1947, p. 78.

[63] La contradicción entre sus prácticas y los modelos no le impedían la «naturalización» de estos: «La mujer huelga decirlo, no puede ser igual al hombre, iguai en sus actividades, igual en sus derechos, igual en sus responsabilidades [...] Cada célula de su cuerpo lleva el sello de su sexo. Lo mismo acaece con el sistema orgánico y principalmente con su sistema nervioso. Las leyes fisiológicas son tan inexorables como las siderales. Es imposible en ellas, la imposición de ios deseos humanos. Hay que aceptarlas como son.» Angélica Knaak Peuser, «La personalidad de la mujer», Criterio, 981,2 de enero de 1947, pp. 9-10.

nales[64]. Desde la perspectiva eclesiástica, el problema principal radicaba en la «desobediencia» del clero -y que abarcaba diversas cuestiones, desde el cuestionamiento al celibato eclesiástico hasta las insistentes críticas a un ritualismo vacío de contenidos. Pero la «desobediencia» también alcanzaba a las filas de los laicos, que comenzaban a debatir su papel en la institución eclesiástica, a poner en tela de juicio los criterios de autoridad, a cuestionar el vínculo que la Iglesia sostenía con el Estado y la sociedad.

También desde la misma crisis surgieron nuevos modos de acción, distintos tipos de dirigentes católicos, nuevas organizaciones de élite que abarcaban una amplia gama ideológica[65], con diferentes -y muchas veces conflictivos- vínculos con la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, estos cambios no pueden considerarse como meras «estrategias adaptativas» (idea que frecuentemente subyace en aquellos trabajos que parten de una «teoría conspirativa»). La Iglesia es indudablemente permeable a las infuencias externas, es atravesada por las transformaciones de la sociedad, y sus cambios simplemente expresan esas mismas transformaciones sociales. Y estos cambios pueden ser, dentro de sus propias estructuras, una fuente de conflictos que deben dirimirse en una constante redefinición de sus objetivos y de sus instrumentos[66]. De un modo u otro, la cuestión que siempre debe afrontar la Iglesia, la relación entre *producción* y *control,* parecía no encontrar fronteras y planteó complejos problemas que buscarán una salida en la convocatoria del Concilio Vaticano II, a comienzos de la década del sesenta.

---

[64] José Luis L. Aranguren, La crisis del catolicismo, Madrid, Alianza, 1969.

[65] Surgieron desde grupos que construyen una peculiar tecnología del poder, sobre la base de un «conservadurismo modernizante» (como el *Opas Dei*, los *Cursillos de Cristiandad*) hasta otros que recorrían impensadas trayectorias aproximándose a sectores del populismo y de la izquierda inarxista.

[66] Emile Poulat, L'Eglise, c'est un monde. L'Ecclésiosphére, París, Cerf, 1986.

EL PROTESTANTISMO POPULAR EN LA ARGENTINA. LAS LÓGICAS DE EXPANSIÓN DEL PENTECOSTALISMO DURANTE EL SIGLO XX

Daniel Miguez*

Durante gran parte del siglo XX el pentecostalismo se difundió en Argentina como las gotas de tinta se extienden en un papel poroso: fluyó imperceptiblemente aprovechando pequeños intersticios del tejido social, y emergió en los ochenta para mostrar que había permeado en la sociedad mucho más de lo percibido por la población e incluso por los propios científicos sociales. Así, la expansión fue capilar, casi imperceptible, con una irrupción repentina que la hizo eventualmente más visible. Esta forma de difusión no ha sido exclusiva de la Argentina, han ocurrido procesos análogos en otras partes de América Latina e incluso en regiones más distantes como Asia y Africa[1]. Las razones que explican esta manera de difusión deben buscarse en las características generales del movimiento religioso: el pentecostalismo ha sido una religión de los sectores de bajos ingresos y escolaridad, conformada en torno a la emergencia de pequeños liderazgos carismáticos del mismo origen social. Ocasionalmente, y en contextos político/económicos particularmente favorables, algunos de los pequeños liderazgos han pasado a mayores, dando eventualmente lugar a grandes predicadores y estructuras institucionales importantes. Como intentaremos mostrar más adelante, las razones por las cuales el pentecostalismo se ha desarrollado de esta forma radican en su composición social original, sus bases doctrinales y en su constitución institucional. El pentecostalismo surgió en Los Angeles (EE.UU.) como una religión de sectores marginales y en disidencia con iglesias protestantes más establecidas, esto hizo que la doctrina pentecostal priorizara los liderazgos carismáticos por encima de las estructuras institucionales fijas. Así, las iglesias pentecostales han sido proclives a permanentes procesos de fisión por conflictos entre líderes, esto ha resultado en una profusa creación de nuevas iglesias (en los subur-

---

* CONICET / UNCPBA.

1 Una síntesis de las formas de expansión en diversos continentes puede verse en Harvey Cox, Fire From Heaven: The Raise of Pentecostal Spiriíuality and the Reshaping of Religión in the Twenty First Century, Reading: Addison-Wesley, 1995.

bios de Río de Janeiro llegó a abrirse una nueva iglesia por día hábil)[2] y en una consecuente expansión del movimiento religioso.

Estas dinámicas del pentecostalismo han despertado, ocasionalmente, la curiosidad de los investigadores quienes en distintas oportunidades se abocaron a su estudio. Por ejemplo, un conjunto significativo de trabajos muestra cómo en la década del sesenta se percibió una gran presencia de pentecostales en lugares como Chile, Brasil y regiones de Centroamérica, particularmente Guatemala[3]. Otro conjunto posterior de estudios[4] muestra que en los ochenta vuelve a emerger el pentecostalismo, ahora incluyendo nuevas formas de organización -los ministerios neopentecostales-, en lugares como Uruguay, Brasil, Colombia, regiones de Centroamérica y, como se dijo, Argentina. Aunque el caso argentino no ha sido muy explorado[5], los trabajos sobre otros países latinoamericanos han intentado explicar la expansión del pentecostalismo, agregando al mencionado factor de la estructura institucional, posibles roles económicos o políticos jugados por esta religión dentro de los procesos de transformación social que acompañaron su divulgación. Los estudios clásicos han tendido a asignarle roles grandilocuentes; como expondremos más adelante algunos han visto en el pentecostalismo una fuerza análoga a la que Weber percibió en el calvinismo, mientras otros lo percibieron como la variante más pura del 'opio de los pueblos'. Sin embargo, parece quedar cada vez más claro que estos sayos son demasiado grandes para los fatigados predicadores pentecostales[6]. Si algún papel político o económico fue o es jugado por el pentecostalismo y si este papel explica en parte su crecimiento, seguramente deben buscarse más al nivel de lo que ios autores sajones han denominado *cultural politics*[7]. La expresión no puede traducirse estrictamente ni como cultura política ni como política cultural, sino que hace referencia a la dimensión política de la cultura. En una vena gramsciana, lo que la frase sugiere es que la preservación o legitimación de la visión del mundo de los sectores populares, o de aspectos de esta, muchas veces contiene formas de resistencia o adaptación favorable a contextos desfavorables. Para usar la elocuente expresión de Hobsbawm, permiten 'trabajar el sistema [...] para alcanzar la desventaja mínima.'[8] En este sentido sí parece posible, argumentar que, por el carácter catártico de sus ritos, por el sentido solidario de los vínculos entre sus miembros y por la crítica al estado de cosas en el mundo que su lenguaje muchas veces traduce, el pentecostalismo ha jugado ocasionalmente algún pa-

---

[2] Rubem Fernandes, «Governo das almas: As denominares evángelicas no Grande Rio» Revista do Rio de Janeiro, vol. I, n° 2, 1993,

[3] Me refiero aquí a los clásicos trabajos de Emilio Willems, Lalive d'Epinay y Bryan Roberts que sintetizaré más adelante.

[4] Aquí los más relevantes son los de David Martin, David Stoll y Jean Pierre Bastian que son discutidos en las conclusiones.

[5] Recientemente han aparecido algunas publicaciones de autores como Pablo Semán, Hilario Wynarczyck, Alejandro Frigerio, Ménica Tarducci y las mías propias a las que haré referencia más adelante.

[6] Recomiendo en este sentido ver los estudios de caso presentados en: Virginia Garrard-Burnett y David Stoll (comps.), Rethinking Protestantism in Latín America, Temple University Press, Philadelphia, 1993.

[7] Un buen ejemplo de la utilización de este tipo de perspectiva puede encontrarse en James Scott, Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance, New Haven: Yate Uhiversity Press, 1989.

[8] «Work the system [...] to their mínimum disadvántage», Eric Hobsbawm, «Peasants and Politics» Journal of Peasant Studies, vol. 1, n° 1, p. 3.

peí a nivel de las *cultural politics*; posiblemente en la década del ochenta en Argentina, por ejemplo.

En síntesis, lo que intentaremos mostrar en este trabajo son fundamentalmente dos cosas: Primero, que como en el resto de América Latina, el pentecostalismo creció en la Argentina como producto de un proceso de difusión capilar, basada en pequeños liderazgos carismáticos que alcanzaron un protagonismo social significativo en la década del ochenta, particularmente en los primeros años inmediatamente posteriores al retomo democrático. Esta expansión se explica fundamentalmente por la composición social original del pentecostalismo y sus bases teológicas que dieron lugar a estructuras institucionales lábiles, caracterizadas por procesos de frecuente fisión institucional. Segundo, que si algún papel político/económico ha sido eventualmente jugado por el pentecostalismo, este debe buscarse más al nivel de las *cultural politics,* y no magnificarlo como una fuerza política trascendente. Ahora, mostrar estas dos cuestiones en el caso argentino no es una tarea exenta de problemas. Las ciencias sociales argentinas se han dedicado escasamente al estudio de fenómenos religiosos en general y al pentecostalismo en particular, lo que implica que el conocimiento de la historia y desarrollo de esta forma de religión está limitada a algunos pocos estudios, muchos de carácter exploratorio. Por otro lado, siendo una religión de fuerte tradición oral las fuentes escritas que permiten conocer su derrotero son limitadas, aunque no inexistentes. De manera que reconstruir el proceso de arribo, consolidación y eclosión pentecostal como pretendemos hacer aquí nos obligará necesariamente a recurrir a distintos tipos de datos, a veces de carácter estadístico, en otros momentos a documentos históricos y en otros a fuentes orales (entrevistas y observación participante). Cada tipo de dato y cada fuente en particular posee sus posibilidades y limitaciones que iremos señalando a medida que las utilicemos.

El pentecostalismo

Entender el derrotero del pentecostalismo en Argentina exige conocer, por lo menos someramente, sus bases teológicas e históricas. Se debe partir, por lo tanto, de ubicarlo en el contexto general de las tradiciones protestantes de las cuales forma parte. Una primera distinción que debe establecerse es entre los protestantismos históricos, las iglesias que surgen, directamente como consecuencia de la reforma luterana y anglicana, y los protestantismos evangélicos, denominaciones constituidas a partir de nuevas escisiones ocurridas en parte en Gran Bretaña y sobre todo en Estados Unidos. Aunque la cantidad de matices históricos, sociológicos y teológicos entre estos dos movimientos, y también al interior de ellos, no pueden abordarse aquí, sí puede marcarse uno de los distintivos básicos. La principal diferencia entre los protestantismos históricos y los evangélicos radica en que los segundos nunca fueron 'religiones de estado', sino que surgieron como escisiones de las religiones de estado protestantes. Esto ha tenido un efecto crucial. Las religiones de estado no tuvieron un celo proselitista, ya que poseían, en principio, una clientela cautiva. Al ser escisiones de religiones de estado, los protestantismos evangélicos debían procurar nuevos fíeles mediante la conversión; esto los llevó a instituir ritos que produjeran o simbolizaran esa nueva pertenencia religiosa. Así, el protestantismo evangélico se ha caracterizado por un celo conversionista y por

una tendencia a la creación de doctrinas y ritos que incentivaran y simbolizaran la conversión, mientras que el protestantismo histórico ha sido menos proselitista[9].

Si tomamos como eje esta distinción entre protestantes históricos y evangélicos, podemos establecer que el pentecostalismo se constituyó como un nuevo desprendimiento al interior mismo de los movimientos evangélicos, en las postrimerías de lo que se conoció en Norteamérica como el 'tercer movimiento de reavivamiento espiritual'- ocurrido entre fines del siglo XIX y principios del XX. Entre otros elementos, uno de los que caracterizó la teología del 'tercer movimiento' fue que se constituyó como reacción a los avances científicos de la época, particularmente a la teoría evolucionista que en su percepción negaba el relato bíblico del libro de Génesis. Por este motivo, la teología del tercer movimiento asumió un sesgo 'fiindamentalista', es decir una tendencia a defender la literalidad del relato bíblico[10]. Si bien la teología pentecostal contuvo esta tendencia fiindamentalista, los pentecostales incorporaron algunos elementos doctrínales y rituales que los diferenciaron de otras denominaciones dentro del tercer movimiento[11]. Donald Dayton caracteriza a la teología pentecostal de acuerdo a cuatro componentes: salvación, sanidad, bautismo en el espíritu santo y la segunda venida de Cristo[12].

La comprensión, aunque más no sea superficial, de estos componentes teológicos del pentecostalismo es imprescindible para develar más adelante las razones de su expansión en Argentina. Lo que ha hecho mundialmente conocido al pentecostalismo, incluso afuera del ámbito eclesiástico, han sido dos de estos cuatro componentes teológicos: el del bautismo en el espíritu y la sanidad divina. La doctrina del bautismo en el espíritu es el resultado de una larga controversia acerca de la relación entre conversión y santidad que encuentra antecedentes inmediatos en el metodismo[13]. La discusión gira en torno al problema de si la conversión por sí misma implica alcanzar un estado de perfección cristiana libre de pecado, o si la conversión es el primer paso hacia la perfección, que solo es alcanzada luego con la práctica religiosa consecuente. Aunque existieron y existen una enorme cantidad de controversias al interior mismo del pentecostalismo en torno a estas cuestiones, el bautismo en el espíritu ha sido normalmente pensado como la certificación de la santidad del creyente. Es decir, sólo alcanza el bautismo en el espíritu aquel que logra un elevado nivel de pureza o santidad cristiana (está libre de

---

9 Un ejemplo clásico de este proceso es el del metodismo que surge como escisión de la Iglesia Anglicana. A diferencia del anglicanismo, el metodismo poseía una fuerte tradición conversionista que explica su difusión entre la población norteamericana previa a la guerra civil, cuando alcanzó a ser una mayoría religiosa significativa.

10 Debe notarse que no todas las iglesias evangélicas de la época fueron fundamentalistas. Algunas sostenían que el mensaje bíblico tenía el propósito de actuar sobre las almas y no de ser una teoría exacta del origen de la humanidad, por lo cual aceptaban la teoría de Darwin como referida al mundo de las cosas, y preservaban el mensaje bíblico para el mundo de los valores y de la ética. De esta manera, y en contraposición al fundamentalismo, no asumían la literalidad del relato bíblico, sino que lo proponían como metafórico.

11 Para una historia detallada de las tendencias del tercer movimiento, ver George Mardsen, Fundamentalism and American Culture, Oxford University Press, Oxford, 1980.

12 Donald Dayton, The Theological Roots of Pentecostalism, Francis Asbury Press, Grand Rapids, 1987.

13 La influencia del metodismo en el pentecostalismo ha sido ampliamente documentada y se debe fundamentalmente a su carácter dominante en Estados Unidos en el período previo a la guerra civil (ver Dayton, op. cit., pp. 63-64).

pecados). El rito del bautismo en el espíritu se asocia a las experiencias relatadas en el libro de pentecostés[14] (de ahí la denominación del movimiento); por eso, el bautismo en el espíritu implica la experiencia de la glosolalia o de 'hablar en lenguas' durante los cuales los creyentes ingresan en un estado de éxtasis religioso. Por su parte, la doctrina de la sanidad divina es simple, es la creencia de que Jesús puede, aún en la actualidad, practicar la sanidad milagrosa del cuerpo. En la tradición pentecostal original, esto solo se reservaba a aquellos que hubieran alcanzado la santidad, luego del bautismo en el espíritu[15] (algo que ha variado con la llegada del neopentecostalismo, como veremos más adelante). Como en el caso del bautismo espiritual los ritos de sanidad también inducen al éxtasis religioso, ya que en la interpretación de los pentecostales es Jesús mismo quien desciende a efectuar las curaciones a sus fieles. Así, los ritos de sanidad y del bautismo espiritual han hecho al movimiento pentecostal notorio por el frenesí religioso que inspira en sus fieles, algo que también ha generado estigmatización y ocasionalmente ia persecución de los pentecostales. Finalmente, la doctrina de la segunda venida, más obvia, trata del regreso de dios a la tierra en donde ocurrirá el apocalipsis y el juicio final -aunque también en este respecto hay fuertes controversias entre los pentecostales en las que no entraremos aquí.

Si bien estos son los componentes nodales de la teología pentecostal clásica, vale la pena marcar algunos énfasis adicionales que ésta ha tenido. Por un lado, el acento anticientificista y fiindamentalista parece también haber resultado en una predisposición anti-intelectualista. Esta se ha expresado en una valorización de los dones divinamente otorgados, por encima del aprendizaje y formación teológica. Es decir, que para llegar a ser un pastor pentecostal es más relevante el carisma -expresado en la vivacidad y capacidad de convocatoria lograda al predicar (el don de la predicación)- que el entrenamiento teológico del que se disponga. Esta tendencia a desvalorizar la educación teológica formal (que se extiende frecuentemente a la instrucción secular escolarizada) se vincula también a la composición social del pentecostalismo, ya que permite que sectores sin instrucción alcancen puestos de liderazgo en la iglesia[16]. Otro componente importante de la teología pentecostal es la concepción de la iglesia como cuerpo y de los miembros de la iglesia como verdaderos hermanos. Este énfasis ha resultado, junto con el de la santidad explicado antes, en una tendencia a que las congregaciones pentecostales se constituyan como verdaderas comunidades con fuertes lazos solidarios.

Ahora bien, para entender el fenómeno del pentecostalismo originario no alcanza con conocer algunos de sus principales rasgos teológicos, el proceso histórico de su constitución así como la composición social que adquirió también son factores significativos a considerar. En este sentido, una cuestión a tener en cuenta es que e! pentecostalismo

---

[14] La experiencia de pentecostés se encuentra relatada en el libro Hechos de los Apóstoles cap. 2. Resumida, se trata del episodio en el que, luego de la muerte de Jesús, éste reaparece en el «aposento alto» y el espíritu santo desciende sobre los discípulos allí reunidos. El relato menciona que la presencia del espíritu santo hizo que los apóstoles «hablaran en lenguas», es decir experimentaran glosolalia, o hablaran en idiomas extranjeros desconocidos por ellos hasta ese momento (xenoialia).

[15] Esta idea es también asociada a la doctrina del «poder», sólo aquel que ha sido bautizado en el espíritu adquiere el poder celestial, y por lo tanto puede lograr milagros.

[16] Nos referimos al hecho de que el acceso a los seminarios teológicos muchas veces exige tener la secundaria completa o al menos la alfabetización primaria, algo de lo que muchas veces carecen los sectores que componen las congregaciones pentecostales.

surgió como una de las posibles formas de condensación de las variantes rituales y teológico/doctrinales que fluían durante el tercer movimiento de reavivamiento espiritual[17]. Así, el pentecostalismo se constituyó más como un movimiento espiritual/religioso que como un núcleo institucional. Esto implica que buscar los orígenes del pentecostalismo no nos lleva tanto a intentar reconstruir una secuencia de eventos que hayan concluido en la creación de una iglesia, sino más bien a rastrear los procesos que dieron lugar a la invención de una tradición religiosa. Fue a partir de la divulgación de esta tradición, que generalmente se produjo de manera oral, que surgieron nuevas y diversas instituciones religiosas, como también la incorporación de esa tradición por viejas iglesias, que se transformaron así en pentecostales. Es decir, que lo que ha definido y aún define a una iglesia como pentecostal no es tanto su matriz institucional, como su inspiración doctrinal y práctica ritual. Así el pentecostalismo en sus orígenes, y aún ahora, existe como un conjunto heterogéneo de organizaciones eclesiásticas, con bases doctrinales y prácticas rituales similares, aunque no siempre idénticas.

Por razones de espacio se hace imposible reconstruir en detalle la compleja trama que dio lugar a la invención de la tradición pentecostal y su divulgación, sin embargo dada la calidad de los trabajos realizados es posible sintetizar estos procesos siguiendo las principales obras de quienes han estudiado al movimiento pentecostal norteamericano[18]. Según estos estudios, la tradición pentecostal se constituyó como relato de dos episodios en los que se afirmaba que habrían ocurrido hechos milagrosos (sanidad divina y bautismos espirituales). Estos eventos fueron interpretados como certificación divina de la posición adoptada por algunos de los teólogos que venían creando las bases doctrinales del pentecostalismo. El primero de estos hechos es conocido como 'La Iluminación de Topeka', en 1900-1901. Este movimiento fue liderado por Charles Parham quien comenzó a explorar la doctrina de la santidad, la sanidad y el bautismo en el espíritu en una escuela bíblica en la ciudad de Topeka, Kansas. De acuerdo a los relatos, a medida que Parham predicó en sus campañas sobre estas cuestiones comenzaron a ocurrir algunas experiencias milagrosas, como la sanidad y los bautismos espirituales. Los relatos sobre estos episodios milagrosos actuaban entonces como una suerte de certificación de la verdad de la teología de Parham[19]. Posteriormente a los sucesos de Topeka, se produjo un segundo hecho, que es posiblemente el más significativo desde el punto de vista de la constitución ritual y social del pentecostalismo: la 'Iluminación de Los Angeles', entre 1906 y 1909. En este caso el proceso fue liderado por un predicador negro, W. J. Seymour, quien tuvo una relación ambigua con Parham. Seymour era oriundo de Los Angeles, donde según se indica lideraba una congregación bautista negra. Inspirado por algunas experiencias en su propia congregación y habiendo escuchado acerca de la iluminación de Topeka, Seymour se acercó a Parham para instruirse sobre las bases teológicas

---

[17] Como se indicó antes esta no fue la única forma en que las tendencias de esa época se consolidaron, surgieron paralelamente otras corrientes teológicas dentro del protestantismo evangélico.

[18] Recomiendo particularmente los trabajos ya citados de George Mardsen, en lo que refiere a la relación entre movimiento pentecostal y sociedad civil, y el trabajo de Donald Dayton, para conocer las raíces teológicas del movimiento.

[19] Walter Hollenweger, El Pentecostalismo. Historia y Doctrinas, La Aurora, Buenos Aires, 1976, p. 8.

de las doctrinas de la santidad, la sanidad y el bautismo espiritual. Siendo del sur, Parham participaba de una cultura segregacionisía, con lo cual no recibió a Seymour de muy buen grado. La tensión entre ambos predicadores parece haberse profundizado cuando Parham visitó la congregación de Seymour en Los Angeles y vio el grado de frenesí religioso al que llegaban. Para Parham este frenesí era la expresión de un primitivismo típico del retraso cultural de la población afro-americana. La tensión entre Seymour y Parham generó controversias al interior mismo de la congregación original del predicador negro, lo que concluyó con su expulsión. Sin embargo, Seymour siguió predicando en las casas particulares de algunos miembros, hasta que logró alquilar una vieja iglesia metodista en la calle Azusa, donde funcionó la iglesia de Seymour por unos tres años. Los relatos acerca de lo ocurrido en la congregación de Seymour sentaron en gran medida las bases del tipo de liderazgo carismático y de práctica ritual expresiva que ha caracterizado al pentecostalismo:

> «Oraron a gritos tres días y tres noches. Era Pascua. Venía gente de todas partes. Al día siguiente resultó imposible acercarse a la casa. Los que consiguieron llegar se sintieron bajo el sortilegio del poder de Dios: toda la ciudad estaba revuelta. Los gritos hicieron tambalear los cimientos de la casa, pero ninguno salió herido.»[20]

En relación a la composición social del grupo de Seymour, la congregación parece haber sido predominantemente negra, esto se trasluce en los dichos de un periódico de la época: 'La fe proporciona a una secta notable un nuevo idioma para convertir al Africa. Todas las noches experimentan un milagro. Los líderes son casi todos negros.'[21] Algunos años después de los hechos de Los Angeles, un nuevo reavivamiento pentecostal tuvo lugar en Chicago, en 1908, bajo la influencia del predicador Durham. La importancia del movimiento creado por Durham es que a diferencia de Parham y Seymour este proponía una nueva doctrina de salvación que dio lugar a una prolongada y aún vigente discusión teológica al interior mismo del movimiento pentecostal.[22] Ahora bien, como se señaló antes, estos hitos fundacionales del pentecostalismo no actuaron tanto como originadores de un núcleo institucional del cual se hayan desprendido nuevas ramificaciones, sino que funcionaron como eventos en torno a los cuales se creo una tradición religiosa que ha tenido a la santidad, la sanidad divina, al bautismo en el espíritu y la segunda venida como núcleos doctrinales. Como muestra claramente la obra de Mardsen, fueron algunos predicadores y pequeños líderes los que difundieron la mayor parte del tiempo de manera oral, o a veces mediante pequeños tratados teológicos, las nuevas verdades doctrinales del pentecostalismo. Estas nociones fueron eventualmente aceptadas por diversas congregaciones pertenecientes a distintas denominaciones eclesiales o a veces directamente por congregaciones independientes (es decir, grupos religiosos autónomos sin integración institucional mayor) dando lugar a la difusión de la doctrina pentecostal. Posteriormente, hacia mediados de la primera década y más claramente durante los años veinte, algunas de estas organizaciones independientes, pero con pre-

[20] Pentecostal Evangelist, ó/VÍ/1946, p. 6.
[21] New York American., 3/XII/I906.
[22] Más sobre esta controversia puede verse en Donald Dayton, op. cil., p. 19.

ceptos doctrinales compartidos, se agruparon en nuevas organizaciones, una suerte de asociación de organizaciones religiosas -algo que como veremos tuvo alguna repercusión en la estructuración del movimiento en Argentina en las décadas del treinta y cuarenta.

Ahora bien, si por un lado organizativamente el movimiento pentecostal se originó como un conjunto de instituciones más o menos autónomas, su composición social fue bastante homogénea, asumiendo el sesgo marcado por la congregación de Seymour. Según establece Hollenweger, unos treinta años después de los tres hitos fundacionales, los datos estadísticos mostraban que el pentecostalismo se había consolidado como un movimiento de negros, mujeres y pobres:

> «en 1936 los pentecostales tenían muchos más feligreses en los condados del Sur. La participación de las mujeres en las congregaciones pentecostales era más importante que la de los hombres y la de los negros más elevada que su porcentaje en la población. El ingreso medio de los miembros por comunidad pentecostal era más bajo que el de las demás comunidades religiosas, y más bajo aún que el de las comunidades negras.»[23]

Lo expuesto hasta aquí parece mostrar, entonces, que si bien las bases doctrinales del pentecostalismo fueron establecidas por apropiación de la teología de Parham, las prácticas rituales y el tipo de liderazgo del movimiento se definieron por los relatos establecidos en torno a ios hechos generados por Seymour en la calle Azusa, lo que posiblemente explica la composición social del movimiento en su albores[24]. Ahora bien, vale señalar que el pentecostalismo llegó a la Argentina casi contemporáneamente con su surgimiento en los Estados Unidos y seguramente por eso reprodujo en su modo de llegada las características que había tenido en su origen. Es decir, llegó como un movimiento en formación, de manera predominantemente inorgánica, difundiéndose por corrientes inmigratorias e iniciativas personales, casi como una tradición oral tal como estaba ocurriendo en el momento en América del Norte. Recién hacia la década del treinta y cuarenta comienzan a vislumbrarse estructuras institucionales más orgánicas. Aunque el carácter inorgánico de los primeros arribos puede indicar una debilidad inicial, en realidad esto terminó transformándose en una ventaja para las iglesias pentecostales. El carácter inorgánico de los arribos hizo que fácilmente surgieran liderazgos locales y rápidamente el pentecostalismo ingresara en un proceso de asimilación cultural a la sociedad argentina. Algo mucho más dificultoso para los más institucionalizados protestantismos históricos, que si bien precedieron en mucho la llegada de los pentecostales, jamás lograron la asimilación cultural y la difusión alcanzada por los últimos.

---

[23] Hollenweger, op cit., p. 12.

[24] Es probable que esta composición social se haya matizado rápidamente, ya que es claro que para la década del sesenta el pentecostalismo era un movimiento tanto de negros de clase baja, como de blancos de clase media; un análisis exhaustivo de esto escapa a los alcances de este trabajo.

La llegada, 1910-1940

El pentecostalismo llegó a la Argentina como casi todo lo demás: en el alma de algunos inmigrantes italianos. En este caso se trató de Luigi Francescon, Lucía Menna y un hombre de apellido Lombardi quienes, procedentes de Chicago -destino inicial de su periplo migratorio-, descendieron en 1909 en el puerto de Buenos Aires. Francescon, quien lideraba el grupo, aunque valdense[25] de origen, era un converso que había conocido al pentecostalismo en uno de los epicentros del movimiento pentecostal: la congregación del propio Durham en la ciudad de Chicago. Los otros dos miembros del grupo se sumaron a Francescon durante las campañas de evangelización que realizó en la comunidad italiana en Estados Unidos. Las motivaciones del grupo para viajar a la Argentina parecen haber sido de varios tipos. Según explica Francescon en algunos de sus escritos[26], existió una inspiración religiosa: una manifestación onírica del Espíritu Santo le habría señalado a la Argentina como un destino propicio para iniciar una 'obra para el Señor'. Además de la inspiración religiosa, pueden sospecharse algunas otras motivaciones. Lucía Menna tenía familiares en la Argentina (su padre y tres hermanos), de manera que es posible que existiera la intención de buscar en el Cono Sur una suerte que se le habría negado en los Estados Unidos. Teniendo en cuenta el carácter congregacionalista del pentecostalismo, es probable que, al menos Francescon, buscara la prosperidad y la espiritualidad en la misma empresa; ya que el éxito de constituir una congregación numerosa le hubiera permitido también la prosperidad económica mediante el diezmo. Si estas conjeturas son correctas, la intención del italiano no era descabellada: exportar un modelo religioso que había sido relativamente exitoso de una colonia de inmigrantes italianos a otra, también muy numerosa, y donde no existiría competencia de otros pastores con el mismo modelo.

Como era de esperarse, Francescon y los demás fueron recibidos en la Argentina por miembros de la comunidad de inmigrantes italianos. Francescon y Lombardi permanecieron hospedados por algún tiempo en El Tigre, con una familia de apellido Petrini, intentando comunicarles su experiencia religiosa. Por su parte Menna viajó a la ciudad de San Cayetano en la Provincia de Buenos Aires, donde vivían sus parientes y al tiempo mandó a llamar a Lombardi y Francescon para que visitaran la zona. Estos últimos enfrentaron, al parecer, inesperadas dificultades en sus esfuerzos misioneros: solo un miembro de la familia Menna recibió el 'bautismo en el espíritu' y luego fueron encarcelados en San Cayetano, y se les prohibió seguir con sus campañas religiosas. Dada esta

---

[25] Los valdenses, también conocidos como los «Hombres Pobres de Ixón», surgen como movimiento religioso en el piedemonte italiano en el siglo XII, bajo el liderazgo de Pedro Valdo de León; un mercader enriquecido quien renuncia a su riqueza, ia distribuye entre ios pobres y condena el carácter mundano de la Iglesia Católica. El movimiento sufre varias persecuciones y para el siglo XVI se refugia en los países reformados recibiendo una importante influencia teológica del calvinismo. Durante los procesos inmigratorios del siglo XIX arriban valdenses tanto a Estados Unidos como al Uruguay. F. L. Cross (comp.), Oxford Dictionary of Christian Church, Oxford University Press, Oxford, Nueva York, 1958, pp. 1434-1435.

[26] Las principales fuentes para reconstruir las experiencias y dichos de Francescon pueden consultarse en El Cristiano 1:12 de octubre de 1943; y en un texto del propio Francescon «Le Origini» II Faro XXXVII (2), 1976.

experiencia, Francescon y Lombardi primero se trasladaron a Tres Arroyos, donde parecen haber conquistado algún alma más, y finalmente volvieron a Buenos Aires. Posiblemente por la frustración experimentada en Argentina, tanto Francescon como Lombardi partieron hacia Brasil el 8 de marzo de 1910. Lombardi, previo un breve retorno a la Argentina, decidió regresar a Italia en julio de 1910; mientras que Francescon permaneció en Brasil logrando finalmente constituir una iglesia pentecostal de alguna repercusión[27]. Menna, por su parte, se radicó nuevamente en Chicago junto con el resto de su familia, luego de un breve paso por Italia.

Nos hemos detenido con cierto detalle en la historia de Francescon y su grupo porque ilustra claramente algo que hemos sugerido ya varias veces: contrariamente a lo que han propuesto recurrentemente las teorías conspirativas y el sentido común, el pentecostalismo (y las denominaciones evangélicas en general) no llegaron a la Argentina -y tampoco a otros países latinoamericanos- como resultado de una acción planificada por sedes eclesiales radicadas en Estados Unidos, que representaran una alianza estratégica con los intereses de la política exterior norteamericana[28]. Como en el caso de Francescon, la llegada del pentecostalismo fue en general producto de iniciativas individuales -no de una planificación institucional- que sí han variado en el grado de integración orgánica y de apoyo financiero de las iglesias madre. En términos generales pueden notarse tres tipos de vinculación. Un primer modelo, representado por Francescon y su grupo, es el del «cuentapropista religioso», que por simple iniciativa individual intenta acercar a la Argentina las experiencias religiosas que tuvieron en otras latitudes. Un segundo modelo son los misioneros independientes. Estos tenían ocasionalmente apoyo de alguna organización o muchas veces de un benefactor individual de origen europeo o de América del Norte que durante algún tiempo los sostenía financieramente, pero la documentación existente muestra que ese apoyo era sumamente lábil y casi nunca se extendía más allá de los dos o tres años -la mayoría de los misioneros en esta situación experimentaba en algún momento u otro dificultades económicas. Un tercer modelo sí ha sido el de misioneros con vínculos orgánicos con alguna denominación en especial, que solían tener un apoyo más o menos estable de las iglesias de origen, pero que dado el carácter carismático de la religiosidad pentecostal, rápidamente dieron lugar a la emergencia de liderazgos y congregaciones locales en los que la influencia exterior tendió a desaparecer.

Si bien creemos firmemente que estos tres modelos representan las principales formas de arribo del pentecostalismo a la Argentina, lo intrincado del proceso hace posible pensar que puedan haber formas de llegada alternativas, o que representen varia-

---

[27] Para un raconto más exhaustivo del derrotero de Francescon en Brasil ver Walter Hollenweger, El Pentecostalismo. Historia y Doctrinas, La Aurora, Buenos Aires, 1976.

[28] Esta tesis ha sido muy frecuentemente propuesta tanto por algunos intelectuales como por el periodismo, alcanzando altos niveles de popularidad en la población en general. Puede verse, por ejemplo, en el trabajo de Hugo Assman, La Iglesia Electrónica y su Impacto en América Latina, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1987, para el caso brasileño, y en el caso argentino en los trabajos del periodista Alfredo Silleta, Las Sectas Invaden la Argentina, Contrapunto, Buenos Aires, 1986. Y Multinacionales de la Fe, Contrapunto, Buenos Aires, 1988. Todos los estudios serios han refutado claramente estas tesis. La más documentada contestación es la de David Stoll, Is Latin America Turning Protestant?, University of California Press, Berkeley, 1990.

ciones o matices de las aquí expuestas. Hemos, sin embargo, llegado a la conclusión de que estas son las principales revisando el muy detallado estudio de Saracco[29] donde se relata la forma de llegada de quince iglesias pentecostales a la Argentina y también en base a entrevistas a líderes longevos y a algunas fuentes escritas, como por ejemplo historias de la iglesia redactadas por líderes religiosos. De todas maneras, los permanentes procesos de fisión y fusión congregaciona!, más el carácter inorgánico de las llegadas hace plausible, como se dijo, la existencia de situaciones que escapan al alcance de este trabajo. Decidimos ilustrar estas formas de llegada relatando el derrotero de tres congregaciones que a nuestro juicio son las más representativas, tanto porque muestran claramente al modelo estudiado, como porque sus desarrollos dieron lugar a organizaciones pentecostales de alguna relevancia.

Asambleas Cristianas

Las Asambleas Cristianas representan el modelo del «cuentapropismo religioso» iniciado en la Argentina por Francescon y su grupo. Como podrá recordarse, si bien estos últimos no tuvieron éxito en Argentina, Francescon sí había logrado finalmente fundar una de las primeras denominaciones pentecostales en el sur de Brasil. Esta gesta evangelizadora tuvo repercusiones en la comunidad de inmigrantes italianos conversos en Chicago, algunos de los cuales comenzaron a ver el modelo migratorio de Francescon como una estrategia a imitar. Entre ellos estaba Narciso Natucci, quien pertenecía a las *Assamblies ofChristians* (Asambleas de Cristianos), la misma congregación originaria de Francescon en Chicago. Así, Natucci pensó en remedar la gesta brasileña de Francescon justamente en donde éste había fallado: en la Argentina. El 2 de noviembre de 1916 Natucci, junto con otro italiano, Francisco Anfuzzo, llegaron a Buenos Aires. Natucci -había conocido a Anfuzzo durante una recorrida por congregaciones pentecostales en Estados Unidos que el primero había realizado antes de partir para Argentina. Es probable que, siguiendo el modelo que posiblemente utilizó Francescon, esta recorrida haya estado dirigida a recoger fondos mediante «ofrendas especiales» destinadas a sostenerse durante los inicios de sus actividades misioneras en la Argentina. Esto señala las características de los vínculos institucionales de los cuentapropistas religiosos. Natucci había logrado el aval institucional para iniciar actividades misioneras en la Argentina, lo que le permitió recorrer las congregaciones norteamericanas solicitando ofrendas para el viaje[30]. Pero, como se verá luego, el aval no implicaba más que un permiso para recorrer las congregaciones norteamericanas y el apoyo conseguido en estas dependía de la cantidad de voluntades conquistadas durante estas visitas, lo que no garantizaba ni el monto a recaudar, ni un apoyo financiero o institucional posterior al inicio del viaje[31].

---

[29] Norberto Saracco, Argentine Pentecostalism iís History and Theology, Tesis doctoral presentada en la Universidad de Birmingham, Inglaterra, 1989.

[30] Rebuffo, R. «Historia de las Asambleas Cristianas en la Argentina», El Faro 2(17), p. 2, 1944.

[31] De hecho este modelo misionero continúa en algunas iglesias hasta la actualidad, particularmente en las iglesias más tradicionales en donde es común quejóvenes pastores recorran congregaciones hermanas solicitando ofrendas especiales para 'iniciar la obra del Señor' en alguna latitud'lejana. Normalmente, estas ofrendas especiales se hacen una sola vez, sin compromisos de aportes posteriores. Doctrinariamente se supone que si la 'voluntad del Señor' es que la 'obra prospere' se lograrán los aportes locales necesarios

Anfuzzo jugó un rol estratégico para Natucci, ya que el primero tenía parientes en Buenos Aires que los recibieron tras su llegada y fue, además, justamente entre estos que Natucci logró los primeros conversos. La suerte de Natucci en lograr conversos parece haber sido mayor que la de Francescon y su grupo. Según sugiere la documentación, una semana después de su llegada Natucci había logrado bautizar a ocho de los parientes de Anfuzzo, un mes después tenía una congregación de veinte bautizados y poco tiempo después, debido a la rápida expansión del grupo, tenían ya un local para reuniones en la calle Salvador María del Carril donde aún permanecen[32]. Pese al relativo éxito, en 1919 Natucci decide volver a Chicago, lo cual no fue óbice para que la iglesia que él había fundado continuara operando; ahora bajo la influencia de Giussepe Petrelli: un teólogo pentecostal, también de origen italiano, con alguna formación académica que llegó a Buenos Aires en 1920. Bajo la influencia de este nuevo líder comienza un proceso de expansión de las Asambleas Cristianas hacia el interior de la Argentina siguiendo las redes de los inmigrantes italianos; incluso más, hasta ese momento el idioma oficial en la iglesia -su himnario y predicación- había sido justamente el italiano. Este proceso de expansión hacia el interior tuvo como uno de sus pilares a un nuevo líder, Domingo Marino, también un italiano llegado a la Argentina de niño y radicado en la provincia de Mendoza, quien se convirtió en 1921. Unos veinte años después de comenzado el proceso de expansión en las provincias, Marino lideró el crecimiento eclesial, particularmente en la provincia de Santa Fe, donde consolidó una congregación de aproximadamente 1.000 miembros y construyó el templo pentecostal de mayor capacidad en la Argentina en ese momento.

Este proceso de relativa expansión de las Asambleas Cristianas estuvo atravesado por conflictos y procesos de fragmentación que vale la pena revisar si se quiere comprender la lógica de expansión de las iglesias pentecostales. Un primer cisma en las Asambleas Cristianas se produce luego del regreso de Natucci de Chicago en 1922. Natucci había regresado por pedido de miembros de su congregación, es probable que estos pedidos estuvieran vinculados a conflictos en ciernes dentro de la iglesia, ya que en 1926 se produce la primera fractura en la cual Natucci tuvo un papel protagónico. La escisión implicó de hecho que un grupo, liderado por Natucci, se apartara de la iglesia original creando un nuevo local en la calle Asunción 2880. Luego este grupo volvería a fragmentarse en 1931, lo que implicaría la creación de una nueva iglesia en un nuevo local. Así en los 16 o 17 años desde la fundación de la iglesia se producen tres grupos que se desprenden del núcleo original creado por Natucci.

Las razones de la primera fractura son interesantes de reseñar. Un año después de la escisión de 1926 miembros del grupo originario de las Asambleas Cristianas deciden iniciar acciones legales contra Natucci. En la acusación se hace referencia a que este vulneró algunas de las disposiciones del acta fundacional de la iglesia, en las que se señalaba en relación al mismo Natucci que:

---

para sostenerla, de lo contrario debe interpretarse que el desarrollo de esa obra no respondía a la voluntad divina.

[32] Rebuffo, R., op. *cit, p.* 6.

1. No había sido enviado por ninguna asociación.
2. No recibiría ningún estipendio, y llevaría adelante sus responsabilidades *pro deo.*
3. Se declaraba simplemente un líder de la congregación de la calle Erie 1.350 de Chicago, Illinois, Estados Unidos.
4. Que ni él ni ningún otro cuya tarea fuera presidir la congregación deberían recibir compensación económica bajo ningún pretexto.
5. Porque el amor al dinero es la raíz de todo mal[33].

La acusación muestra varias cuestiones significativas; primero, que efectivamente la vinculación de Natucci con la congregación madre en Chicago era bastante menos que orgánica, lo cual se establece explícitamente en los puntos 1 y 3. Segundo, que la existencia de intereses económicos entre los inmigrantes que aspiraban a ser líderes religiosos pentecostales siempre habían estado presentes. Esto se hace evidente en el esfuerzo por limitar las aspiraciones a extraer beneficios económicos de los líderes religiosos contenidas en los puntos 2,4 y 5, y en la acusación de vulneración a ese requisito hecha posteriormente.

En síntesis, incluso este breve raconto del desarrollo de las Asambleas Cristianas en la Argentina muestra varias cosas de interés para nosotros aquí. Por un lado, ilustra claramente el modelo de lo que denominamos cuentapropismo religioso, por el que personas que sentían tener carisma intentaban crear congregaciones e iglesias sin tener vínculos estables ni orgánicos con supuestas iglesias madre u organizaciones religiosas radicadas en países centrales. Por otro lado, permite percibir el funcionamiento del crecimiento por fisión al que hicimos referencia varias veces en este trabajo: las Asambleas Cristianas sufrieron frecuentes procesos de fragmentación congregacional debido a las disputas por el liderazgo y por intereses económicos en juego. Estos procesos dieron lugar al crecimiento de la iglesia; en este caso puede observarse cómo, en pocos años, se constituyen al menos tres congregaciones como desprendimientos autónomos de una congregación madre y cómo luego cada uno de ellos creció multiplicando el número de pentecostales[34].

Unión de las Asambleas de Dios

En contraste con las Asambleas Cristianas, la Unión de las Asambleas de Dios no fue el resultado de la acción de cuentapropistas religiosos, sino más vale de misioneros independientes que llegaron a la Argentina motivados por su fe religiosa y posiblemente por sus aspiraciones a destacarse al interior de sus organizaciones de origen. La Unión de las Asambleas de Dios se constituyeron como resultado de la acción de misioneros canadienses, norteamericanos, daneses y noruegos que habiendo comenzado sus acciones

[33] vSaracco, N., op. cit., p 49.
[34] En realidad el número de congregaciones que se desprendieron llegaron a ser más, ya que en la década del 40 y 50 se producen nuevos procesos de fragmentación, particularmente entre las iglesias radicadas en Buenos Aires y las establecidas en Santa Fe que se habían expandido significativamente bajo el liderazgo de Marino.

más o menos independientemente decidieron hacia la década del cuarenta asociarse en la Unión de las Asambleas de Dios. La historia completa de la Unión de las Asambleas es demasiado extensa para ser expuesta aquí en su totalidad, pero el relato del derrotero de algunos de sus líderes fundacionales alcanza para ilustrar este segundo modelo de llegada del pentecostalismo a la Argentina.

Una de las líderes fundacionales de la Unión de las Asambleas de Dios fue Alice Wood[35], quien llegó a la Argentina el 15 de enero de 1910 como una misionera independiente sostenida por la *Christian and Missionary Alliance*[%] (Alianza Cristiana y Misionera). A su arribo entró en contacto con otros dos líderes evangélicos de origen sajón (Stewart y Welch) que manejaban una congregación en la ciudad de Gualeguaychú. Wood decidió sumarse a la obra de Stewart y Welch, y además logró que la Alianza Cristiana y Misionera los aceptara también a ellos como miembros ya que experimentaban dificultades financieras. Wood terminó como líder de la iglesia en Gualeguaychú ya que Stewart y Welch finalmente se retiraron, ejerciendo allí el pastorado por unos siete años. Luego Wood dejó Gualeguaychú para fundar una nueva iglesia en el pueblo de 25 de Mayo, provincia de Buenos Aires. Un hecho significativo en la trayectoria de Wood -que muestra lo tenue de sus originales vínculos con la Alianza- ocurrió en 1914 cuando esta solicita ser aceptada como miembro de las Asambleas de Dios[37] durante la reunión fundacional de las mismas en la ciudad de Hot Springs, estado de Colorado, Estados Unidos. Es recién a partir de este momento que puede considerarse que las iglesias lideradas por Alice Wood comienzan a formar formalmente parte de una organización pentecostal, aunque la doctrina y estructura ritual implementadas por Wood siempre estuvieron vinculadas a los componentes básicos de su teología.

Otros líderes importantes que formaron parte del proceso fundacional de la Unión de las Asambleas de Dios fueron los Sorensen. Annina Kejlstrup, quien había recibido el 'bautismo en el espíritu' en Dinamarca, decidió migrar a la Argentina. A su llegada, posiblemente debido a contactos previos establecidos a través de redes eclesiales, se radicó en Gualeguaychú para aprender el castellano de Wood. Al poco tiempo de la llegada de Kejlstrup otro danés, Niels Sorensen, llegó de los Estados Unidos, país que había sido su primer destino inmigratorio. En Estados Unidos Sorensen había conocido los fuegos del tercer movimiento de reavivamiento espiritual, por lo que él también se proponía a la Argentina como destino de su actividad misionera, y se radicó en Gualeguaychú para aprender el idioma de Wood. Aunque no tenemos noticias sobre la fisonomía de Keljstrup, ni de la caballerosidad de Sorensen, las circunstancia de ser dos daneses evangélicos solos aprendiendo una lengua extraña parecen haber sido demasiado propicias como para evitar un romance. De manera que una vez casados y habiendo aprendido el castellano, los Sorensen comenzaron su actividad misionera en nuevos destinos: durante un tiempo en Jujuy entre los aborígenes y luego en la provincia de Buenos Aires, fundando una importante congregación en la ciudad de Bolívar. Pese al

---

[35] Saracco, op, cit., p 55.

[36] Una ele las organizaciones que había sido alcanzada por la teología pentecostal, sin ser formalmente una iglesia que se reconociera como tal.

[37] Una de las primeras organizaciones religiosas, resultado de la asociación de instituciones independientes, que se reconoce como una denominación pentecostal.

contacto inicial, los Sorensen no parecen haber sido financiados por la misma organización que Wood, sino que durante algún tiempo recibieron apoyo de benefactores particulares radicados en Estados Unidos y Dinamarca. Esta situación inestable parece haberse resuelto en 1923, cuando por contactos con otros misioneros pentecostales los Sorensen se integraron a la *Pentecostal Assembly ofGod in Cañada* (Asambleas Pentecostales de Dios en Canadá).

A partir de la integración a la organización canadiense, la iglesia de Bolívar se transformó en un centro por el cual pasaron varios misioneros de origen canadiense, noruego y sueco, pertenecientes a distintas denominaciones religiosas, que fueron conformando iglesias en ciudades vecinas de la provincia de Buenos Aires, como Daireaux y Henderson, llegando a crear congregaciones incluso en La Plata y Buenos Aires. Posiblemente por los contactos personales establecidos entre estos misioneros de diversas nacionalidades, las Asambleas Canadienses fueron aceptándolos poco a poco como miembros de su organización, aunque no hubieran sido originalmente enviados por ésta. El desarrollo de esta rama canadiense de las Asambleas de Dios no fue seguido por su contraparte norteamericana representada por Wood. Recién en la década del cuarenta la organización de las Asambleas radicadas en Estados Unidos comenzaron a enviar misioneros, pero lo hicieron de manera desordenada y poco sistemática. Muchos de los que llegaron no sabían, ni se proponían aprender, el castellano y consecuentemente fracasaron en sus intentos misioneros; recién en 1947 lograron consolidar una iglesia más o menos estable en la Capital Federal. El año 1947 fue además significativo porque en el afán de lograr una consolidación institucional y el reconocimiento oficial del gobierno Argentino, las ramas canadiense y norteamericana de las Asambleas de Dios resolvieron asociarse conformando finalmente la *Unión* de las Asambleas de Dios. Sin embargo, una tercera rama de las Asambleas, de origen sueco, decidió no formar parte de la Unión por motivos que desarrollaremos más adelante.

Vemos entonces cómo el proceso de creación de la Unión de las Asambleas de Dios en Argentina ilustra claramente el segundo modelo de llegada de los pentecostales al país. A diferencia de los cuentapropistas religiosos, los misioneros que constituyeron las Asambleas tenían vínculos más o menos orgánicos con las instituciones de origen, aunque eran claramente vínculos lábiles. La característica inestable de los vínculos hicieron que misioneros con orígenes denominacionales distintos, sin embargo, se asociaran o cambiaran de denominación intentando así consolidar su situación tanto personal como institucional, dando lugar a procesos de fusión a nivel local de organizaciones originalmente diversas. También se hace evidente en este caso cómo, al menos hasta la década del cuarenta, los misioneros que llegaron a la Argentina no lo hicieron producto de una política institucional, sino más vale a partir de iniciativas personales. Como veremos esto contrasta, en alguna medida, con el tercer modelo de arribo del pentecostalismo a la Argentina del que daremos cuenta ahora.

Asamblea de Dios

Evidentemente, la originalidad en ios nombres no parece haber sido una preocupación de los primeros misioneros pentecostales, posiblemente la repetición de las designaciones indique también disputas por la legitimidad de la representación institucional.

Como sea, mencionamos anteriormente que la Unión de las Asambleas de Dios se produjo por fusión de sus ramas de origen norteamericano y canadiense, pero sin la participación de los suecos que conformaron, en realidad, la iglesia pentecostal más numerosa, por lo menos hasta la década del 50. El modelo misionero de la Asamblea de Dios sueca se distinguió de sus contrapartes canadienses y norteamericana en que esta vez sí se trató del envío institucionalmente planificado de misioneros, y no de iniciativas individuales aisladas. Es así que en 1920 llegaron, enviados por una filial sueca de la Iglesia Filadelfía en Estocolmo, cuatro misioneros: Gustavo Flood, Kristian Nielsen, Albino Gustavsson y Axel Severin, a trabajar fundamentalmente entre grupos aborígenes en el noreste argentino[38]. La partida sueca pronto se disolvió y el propósito original quedó momentáneamente pospuesto, ya que Flood, Nielsen y Gustavsson partieron hacia Bolivia a los pocos meses de haber llegado y Severin se instaló en Buenos Aires, sosteniendo servicios religiosos primero en la casa de unos inmigrantes portugueses convertidos en Brasil y luego fundando una iglesia de unos trece miembros en la calle Riglos, Capital Federal. A diferencia de lo que sucedió en el caso de las Asambleas Cristianas, la congregación creada por Severin no tenía en principio una connotación étnica, fue de hecho integrada por personas de siete nacionalidades diferentes[39].

Durante las décadas del veinte y treinta siguieron llegando misioneros suecos, que lograron establecer sus iglesias predominantemente en la región mesopotámica (Corrientes y Misiones) en este caso sí aprovechando redes migratorias, y logrando cierto éxito también entre grupos de aborígenes (tema al que volveremos más adelante). Así, para 1943 las Asambleas de Dios suecas habían logrado establecer unas veinte congregaciones y contaban con unas trece iglesias con edificios propios, superando claramente a sus contrapartidas norteamericanas y canadienses[40]. Además, aunque con menos éxito, la Asamblea sueca había sostenido un trabajo también en la ciudad de Buenos Aires, en donde fue desarrollándose un liderazgo local, que dio lugar a conflictos y escisiones a su interior. El primer conflicto, en realidad, se desarrolló entre dos líderes de origen sueco que se disputaron el pastorado de la iglesia, Svensson y Fredickson. Esta disputa terminó en una primera escisión que se produjo entre un anexo radicado en la Isla MacieL que durante los treinta había crecido significativamente -incluso más que las iglesias de 'tierra firme' en la ciudad de Buenos Aires- bajo la influencia de un líder laico, Marcos Mazzucco (apellido que muestra el final de la hegemonía sueca). Fredickson posteriormente (1937) dejó el anexo de la Isla Maciel con destino a Córdoba, quedando Mazzucco como pastor; este último fundó luego una nueva denominación: La Iglesia de Dios, que sufrió a su vez nuevos fraccionamientos. Por su parte, la iglesia en Buenos Aires siguió desarrollándose, aunque Svenson fue desplazado de ella por indicaciones de la iglesia matriz en Suecia y sustituido por otros líderes de origen sueco (Otto Nelson y luego Nils Katsberg). Pese a esta continuidad del liderazgo extranjero, en la década del cincuenta esta tendencia desaparece, quedando Pascual Crudo como pastor a cargo. A su vez, esta misma iglesia sufre más fracturas en la década del setenta abriéndose más congregacio-

---

[38] Saracco, op. cit., p. 66.

[39] Saracco, op. cit., p. 67.

[40] Ver Anderson, Sture, «De Misiones», El Heraldo de Paz, *if* 48, p. 2,1943; y Anderson, Sara, Don Sture, Rosario, Editorial Alerta, 1984.

nes (v.g. La llamada Asamblea de Dios-Flores, en la calle Alberdi 2941) que da lugar a estructuras puramente nacionales, sin conexiones orgánicas con contrapartes extranjeras.

En síntesis, los desarrollos de la Asamblea de Dios sueca muestran una tercera manera en que los pentecostales llegaron a la Argentina, esta vez sí como producto de una acción misionera más o menos planificada. Sin embargo, el derrotero de la Asamblea sueca indica también que esta 'planificación institucional' fue rápidamente interferida por los desarrollos locales, que implicaron que de los 'implantes suecos' de la iglesia se desarrollar an congregaciones con liderazgos nacionales, autónomas de la influencia de las organizaciones de origen.

No quisiéramos concluir esta sección sin mencionar un fenómeno singular como fue la acción evangélica de las iglesias pentecostales chilenas en el oeste argentino. El pentecostalismo chileno surgió en 1909, como un desprendimiento de la Iglesia Metodista, transformándose rápidamente en una iglesia nacional y dando lugar a procesos de fragmentación como los descriptos antes para el caso argentino. Justamente, en 1936, Elias López, pastor de la Iglesia Metodista Pentecostal llegó a la ciudad de Mendoza para establecer allí una filial en Argentina. El modelo de llegada de este pentecostalismo chileno parece, en principio, ajustarse entonces al de la acción misional institucionalmente planificada, representado también por las Asambleas suecas. Tal como en este último caso, la articulación orgánica con la iglesia madre no tardó en romperse, ya que en 1944 López crea una iglesia argentina autónoma de la central chilena, que también sufre fragmentaciones posteriores.

Bien, hemos expuesto hasta aquí tres modelos de llegada del pentecostalismo a la Argentina a través del relato del derrotero de diversas congregaciones. Nuestra intención ha sido mostrar que el pentecostalismo llegó en un estado de debilidad, no fue un movimiento arrollador sostenido por instituciones poderosas. Más vale, fue una llegada hasta cierto punto casual, fundada en iniciativas individuales, en algunos casos sin ninguna conexión orgánica con organizaciones matrices, y en oíros con algún tipo de inserción institucional más sólida. Sin embargo, puede notarse que en todos los casos, aunque con matices, los liderazgos personales desafiaron exitosamente a las limitaciones institucionales dando lugar fundamentalmente a procesos de fisión institucional que permitieron prontamente la constitución de liderazgos y estructuras organizativas locales. Esto justamente explicaría lo expuesto en la introducción: la existencia de un proceso capilar de divulgación del pentecostalismo. Estos mecanismos son tan evidentes en el caso de las Asambleas Cristianas y las Asambleas de Dios, que nos eximen de mayores comentarios. Tal vez el caso que presente alguna atipicidad es el de la Unión de las Asambleas de Dios, en donde más que procesos de fisión, existe la fusión de congregaciones que se incorporan a una organización mayor de origen norteamericano y canadiense. De todas formas, parece evidente, aún en este caso, que no se trató del desembarco sistemático de una organización misionera, sino de estrategias de supervivencia de misioneros independientes que se encontraban en situación de extrema debilidad. De esta manera, la imagen que se desprende de los anteriores relatos indica que el pentecostalismo llegó a la Argentina de forma asistemática, circunstancial y azarosa, y no de una manera institucionalmente planificada, ordenada y rigurosa. En ese sentido, y como lo sugerimos antes, el pentecostalismo parece haberse extendido como lo hace una

enredadera sobre una pared, tanteando para agarrarse de las saliencias de la estructura social, y no como una peste que crece invadiendo y aniquilando las formas sociales que ataca.

La Consolidación: 1940-1980

Si este trabajo estuviera referido a la sociedad chilena o brasileña o alguna nación centroamericana como Guatemala, deberíamos hablar de este período, sobre todo de las décadas del 40 al 60, como de significativa expansión del pentecostalismo. Sin embargo, en el caso argentino -como también podría ser el uruguayo- no pueden indicarse estas décadas como de pronunciado crecimiento. Esto es llamativo, porque en muchos sentidos los procesos estructurales asociados al crecimiento pentecostal en Chile o Brasil, por ejemplo, tuvieron lugar en la Argentina. Sin embargo, si bien estuvieron presentes las mismas causas no ocurrieron los mismos efectos. Para ser más claros, los estudios clásicos del crecimiento pentecostal en Chile y Brasil mencionados al principio del trabajo, indicaban a los procesos de industrialización, migración y urbanización como causa del crecimiento. Por ejemplo, Willems en Brasil mostró que el pentecostalismo crecía fundamentalmente en dos regiones. Por un lado, en zonas rurales donde se estaban colonizando nuevas tierras. Por otro lado, en la periferia de las grandes ciudades, donde migrantes rurales se asentaban buscando trabajo[41], Willems conjeturó, así, que el crecimiento pentecostal era producto del proceso de modernización brasileña. Las congregaciones pentecostales operaban como espacio de contención social y afectiva de migrantes que cercenaban con sus desplazamientos sus relaciones sociales de origen; el estado de aislamiento favorecía la conversión ya que disminuía los costos sociales (tensiones en las relaciones familiares, de amistad, etc.) de asumir una práctica religiosa minoritaria. Siguiendo, en cierta medida, la teoría de Weber, Willems sostenía también una tesis más dudosa: que el pentecostalismo operaba en Brasil tal como el calvinismo lo había hecho en Europa; generando un espíritu ascético que promovía el ascenso social de los conversos y facilitaba el advenimiento del capitalismo y la democracia. Esta tesis dio lugar a largas controversias en los trabajos sobre el pentecostalismo latinoamericano[42], que comenzaron con el estudio del caso chileno hecho por d'Epinay[43].

Las causas que señala d'Epinay como motorizadoras del crecimiento pentecostal son análogas a las sugeridas por Willems. En Chile como en Brasil, el pentecostalismo creció entre los migrantes rurales que iban conformando la nueva clase de obreros industriales urbanos. Ambos autores coinciden en que para estos migrantes las comunidades pentecostales, caracterizadas por establecer fuertes lazos solidarios de ayuda mutua y promover hábitos funcionales a las nuevas formas de inserción laboral y social, constituyeron un 'refugio' apropiado para quienes se desplazaban geográfica y socialmente de

---

[41] Emilio Willems, Foüowers of the New Faith, Vandervilt University Press, Nashville, 1967.

[42] Una síntesis de estos debates puede verse en: Míguez, Daniel, Spiritual Bonfire in Argentina. Confronting Current Theories With an Etfmographic Account of Pentecostal Growth in a Buenos Aires' Suburb, Amsterdam, Center for the Study and Documentation of Latín America, 1998.

[43] d'Epinay, Christian Lalive, El refugio de las masas, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, 1968.

sus enclaves originarios. Sin embargo, a diferencia de Willems, d'Epinay sostenía desde una óptica marxista, que lejos de contribuir a una sociedad democrática el pentecostalismo tendía a reproducir en los nuevos contextos urbanos relaciones verticales de autoridad (típicas de sociedades tradicionales) y además alienaba a los obreros de una verdadera conciencia social ajustada a sus intereses. Agregando elementos a esta controversia-, Roberts[44] indicó al estudiar el caso guatemalteco, que la función de refugio y amparo que brindaban las comunidades pentecostales sólo podía servir a los pobres ubicados en los niveles más inferiores de la escala social -sobre todo a aquellos que se encontraban en los primeros años de su migración urbana. Pero luego, las intensas demandas de participación y militancia religiosa de las comunidades pentecostales conspiraban contra los intereses de quienes, aún integrando los sectores pobres de la sociedad, se encontraban en procesos de movilidad ascendente -lo que demandaba una mayor concentración en la actividad laboral que en la religiosa. Como señalamos antes, estas controversias no han sido resueltas y podrían incluso reencontrarse en la prolífica producción de estudios sobre el pentecostalismo latinoamericano ocurrida en la década del noventa, que discutiremos al final del trabajo. Como sea, lo interesante aquí -ya que volveremos a las discusiones teóricas luego- es señalar que, si por un lado puede observarse que las causas del crecimiento pentecostal -migración, urbanización, industrialización- tuvieron lugar en Argentina en el período que va del 40 al 60, los efectos en el campo religioso -crecimiento pentecostal- no ocurrieron.

Las razones por las cuales esto fue así sólo pueden conjeturarse. Un trabajo reciente[45] que permite algunas comparaciones entre los países del Cono Sur, sugiere que los niveles de libertad religiosa en Chile y Brasil pueden haber sido mayores que en Argentina. En el caso chileno, porque las relaciones de proximidad entre el estado y la Iglesia Católica parecen haber sido menores que en la Argentina, con lo cual la presión estatal sobre religiones minoritarias también puede haber sido menor. En el caso de Brasil, la diversidad cultural, incluso en lo que hace a la religión, también puede haber contribuido a que se acepte con más facilidad una religión carismática como el pentecostalismo. A este conjunto de factores es posible que se agregue el hecho de que la mayor facilidad para la movilidad social ascendente en la Argentina haya hecho a la experiencia de la migración menos traumática, y por lo tanto a los migrantes menos proclives a buscar 'refugio' en nuevas religiones. Así y todo, sin implicar un crecimiento importante, en el período estudiado aquí el pentecostalismo sí realiza algunos avances en la Argentina y lo hace en los mismos grupos en que lo había hecho en las otras partes de Latinoamérica: entre los migrantes a la ciudad y entre los aborígenes[46].

---

[44] Roberts, Bryan, «Protestant Groups and Coping with Urban Life, in Guatemala City», American Journal of Sociology, n° 73, 1968.

[45] Sigmund, Paul (comp.), Religious Freedom and Evangelizaron in Latín America. Orbis Books, Marycknoll, 1999.

[46] Aunque no lo señalamos antes, es claro que los pentecostales avanzaron significativamente entre distintos grupos de aborígenes en diversas partes de América Latina. Pueden verse para esto los estudios de James Sexton. «Protestantism and Modemizaüon in Two Guatemalan Towns». American Ethnologist, vol. 5 (2). Linda Green, «Shifting Affiliations: Mayan Widows and Evangélicos in Guatemala» en Virginia Garrard-Burnett y David Stoll (comps.), Rethinking Protestantism in Latin America, Filadelfia, Temple University Press, 1993.

Las fuentes que permiten ver estos procesos, sin embargo, nos imponen ciertos límites. Se trata fundamentalmente de algunos datos censales y de ciertas fuentes documentales y algunos testimonios orales que solo alcanzan para una visión genérica de lo ocurrido. Es decir, resulta difícil poder describir en detalle cómo las iglesias pentecostales fueron evolucionando en estas décadas. Las fuentes permiten ver lo que podríamos llamar las emergencias del movimiento pentecostal, aquello más destacado, lo que ha salido a la luz. Por ejemplo, los datos censales permiten vislumbrar regiones donde el protestantismo repentinamente alcanzó una expansión significativa, en contraste con otras en donde sufrió un estancamiento. Incluso estas imágenes provistas por el censo son limitadas ya que las series censales que contienen información sobre pertenencia religiosa de la población han sido discontinuas en la Argentina, solo existen datos para 1895, 1947 y 1960. Además, la información trata al protestantismo en forma agregada, sin distinguir entre sus variantes -aunque esto es medianamente subsanable al complementar ios datos censales con otras fuentes documentales. Por su parte, las fuentes documentales disponibles por el momento[47], refieren a algunos hitos del derrotero pentecostal en la Argentina (como la campaña de Tomy Hicks) y a los procesos de consolidación de algunos de los grandes ministerios. De manera que, como se señaló, nuestra imagen de lo ocurrido entre el cuarenta y el ochenta, está construida en base a las emergencias, aquello que se hace más fácilmente perceptible, debiendo en gran medida establecer por inferencia los procesos que subyacen a ello.

Los datos censales muestran una cierta expansión del protestantismo en general en el período que va de 1895 a 1960, en donde pasan de un 0.7% al 2.6% de la población. La expansión hasta 1947 se debe fundamentalmente a inmigración extranjera de origen protestante, que trae consigo su propia religión; son las llamadas 'Iglesias de Trasplante'[48]. Este protestantismo de inmigración es anterior y se distingue significativamente del pentecostalismo. Como señalamos, el pentecostalismo se caracteriza por su afán misionero, su anti-intelectualismo y el carácter carismático de sus ritos -con importante participación corporal durante los mismos. En cambio, los protestantismos de inmigración, mayoritariamente pertenecientes a variantes del protestantismo histórico (aunque con excepciones como el metodismo), no tenían un afán evangelizador y permanecían fieles a las raíces racionalistas en lo que concierne a su comportamiento ritual. Así, las Iglesias de Trasplante en general no tendieron a atravesar los límites de los grupos nacionales con los que llegaron, incluso mantuvieron durante bastante tiempo sus celebraciones religiosas en los idiomas de origen. Esto explica por qué, si bien tuvieron un período de auge durante los procesos inmigratorios del principios del siglo XX, las Iglesias de Trasplante decayeron cuando las nuevas generaciones de descendientes de inmigrantes se fueron asimilando a la cultura local, allí fue el pentecostalismo el que asumió el papel protagónico. El siguiente cuadro permitirá ver estas tendencias.

---

[47] Es probable que existan más fuentes de las que se han conocido hasta el momento, incluso es claramente posible mejorar la calidad de los registros de historia oral, sin embargo el estado aún embrionario de los estudios sobre el pentecostalismo argentino limita nuestro acceso a estos registros aún por desenterrar.

[48] Villalpando, Waldo (comp.), Las Iglesias de Trasplante. Protestantismo e Inmigración en la Argentina, Buenos Aires, Centro de Estudios Cxistianos, 1970.

Cuadro I: Porcentaje de protestantes sobre el total de habitantes por provincia (1895-1960)

Provincia/Territorio	Año Censal		
	1895	1947	1960
Capital Federal	1.6	1.8	2.3
Buenos Aires	0.4	2.2	2.9
La Pampa	0.5	3.5	4.2
Córdoba	0.2	0.8	1.3
Santa Fé	1.1	1.6	1.9
Corrientes	0.1	0.5	1.2
Entre Ríos	1.3	5.7	6.1
Misiones	0.2	10.7	10.6
Chaco	0.7	3.2	4.7
Formosa	0.5	1.4	3.6
Santiago del Estero	0.0	0.4	1.3
Catamarca	0.0	0.1	0.3
Jujuy	0.1	1.3	1.7
La Rioja	0.0	0.3	0.9
Salta	0.0	1.0	3.4
Tucumán	0.1	0.4	0.7
Mendoza	0.1	1.0	1.8
San Juan	0.0	0.6	0.9
San Luis	0.1	0.4	1.1
Chubut	53	7.0	6.0
Neuquén	0.1	1.0	2.8
Río Negro	0.6	1.7	3.4
Santa Cruz	17.1	5.0	3.6
Tierra del Fuego	7.3	2.9	3.1
Total Argentina	0.7	2.0	2.6

Fuente: d'Epinay, 1970, op. cit., p. 72.

La idea de que las iglesias responsables del crecimiento del protestantismo hasta 1947 fueron aquellas que siguieron las corrientes migratorias queda confirmada cuando uno observa la configuración regional del protestantismo en Argentina. En este sentido, puede notarse que la mayor concentración de protestantes se produce justamente allí donde la inmigración desde países dominados por el protestantismo es más importante. El caso más significativo es el de Chubut, donde la radicación de la colonia de galeses hace que en 1895 se constituya en la única región y único momento en que los protestantes son mayoritarios. La abrupta disminución porcentual entre 1895 y 1947 se debe probablemente a la incorporación de nuevos contingentes poblacionales provenientes de otras regiones de la Argentina. Procesos similares parecen haber afectado a las provincias de Santa Cruz y Tierra del Fuego, en donde la proporción de protestantes también cae significativamente entre 1895 y 1947. Otros tres casos significativos para nosotros

aquí son Misiones, Entre Ríos y La Pampa. En estos puede observarse que si bien en 1895 contienen bajos porcentajes de población protestante, estos crecen para 1947. En los tres casos se trata de grupos inmigratorios que se establecen en la región. En Misiones y Entre Ríos, estos son en general de habla alemana, provenientes de la propia Alemania, Suiza o ruso-alemanes. En el caso de La Pampa, se trata fundamentalmente de una colonia de valdenses y otra de alemanes que se establece en esa provincia -entre ambas suman aproximadamente 5.000 miembros, casi la totalidad de los protestantes censados en la región.

A partir de 1947 los datos presentados muestran un interesante cambio de tendencia. Por un lado, un desaceleramiento del ritmo de crecimiento que coincide con la disminución de los flujos migratorios. Por otro lado, una tendencia a que varíen los ámbitos en donde los protestantes crecen. En acuerdo con lo señalado por d'Epinay[49], creemos que esta modificación en la distribución geográfica de las tasas de crecimiento de los protestantes se debe a dos razones: i) La detención de los flujos migratorios hace que las Iglesias de Trasplante dejen de crecer, ii) Al mismo tiempo la acción de grupos con afán evangelizador, fundamentalmente los pentecostales, hace que estos comiencen a expandirse por medio de la conversión de la población nativa. Por ejemplo, puede notarse una tendencia al estancamiento en regiones que antes tenían importantes tasas de crecimiento por recepción de inmigración protestante: Misiones deja de crecer, mientras que La Pampa y Entre Ríos solo lo hacen levemente. Al mismo tiempo regiones como Chaco y sobre todo Formosa y Salta comienzan a mostrar signos de crecimiento. En el caso del Chaco puede observarse, en realidad, que existe allí una expansión significativa incluso entre 1895 y 1947. Esto posiblemente se deba a que para la década del 30 se encuentran instaladas allí congregaciones pentecostales misionando entre grupos de aborígenes, logrando la conversión de clanes enteros por cooptación de jefes y caciques[50]. En los casos de Formosa y Salta, puede observarse que el crecimiento se produce casi exclusivamente entre 1947 y 1960. En este caso también la expansión se debe a la conversión de aborígenes al pentecostalismo, solo que los grupos misioneros parecen llegar algo más tarde y lograr su inserción también más lentamente que en el Chaco[51]. Los casos de Neuquén y Río Negro remedan, en parte, lo ocurrido en Formosa y Salta, pero en lugar de tobas y quechuas, los conversos en este caso son predominantemente de origen mapuche, más algunos inmigrantes chilenos ya conversos, mientras que las iglesias pentecostales actuando en la zona no son de procedencia europea o norteamericana sino de extracción chilena -se trata del 'pentecostalismo chileno' mencionado en una sección precedente.

En definitiva, lo que puede observarse como tendencia principal es la disminución de las tasas de crecimiento y en algunos casos incluso de la proporción de protestantes en

---

[49] D'Epinay, Christian Lalive, «¿Evangelización o Inmigración? Geografía Social del Protestantismo» en Villalpando, Waldo (comp.), op.cit,

[50] Un ejemplo claro de esto se produce en 1946, cuando un grupo de aproximadamente 1.000 tobas se hacen miembros de la Iglesia de Dios (fundada por Mazzuco) por acuerdo entre pastores de la Iglesia y el cacique Pedro Martínez; Saracco, 1989, op. cit., p. 82 y. 136.

[51] Nuestra interpretación coincide en este punto con lo argumentado por d'Epinay. 1970, op. cit., p.74 y además con los desarrollos de misiones pentecostales como, por ejemplo, la Iglesia Gracia y Gloria que si bien se instala en Formosa en 1937, solo logra consolidarse en 1957. Una cosa similar ocurre con el desarrollo de misiones pentecostales en Salta; Saracco, 1989, op. cit.

regiones antes favorecidas por las corrientes inmigratorias, y a su vez un relativo incremento en provincias donde actuó el protestantismo de conversión o evangélico, representado sobre todo por los pentecostales. El éxito de estos grupos se produce predominantemente entre los aborígenes, esencialmente porque existía una cierta consonancia cultural entre las figuras del pastor y el shaman que facilitaba ese tránsito[52]. Junto con estas tendencias principales, puede notarse que entre 3947 y 1960 existe un crecimiento leve en casi todas las regiones del país. Este fenómeno, más soterrado, de leve expansión, parece ajustarse a los procesos ocurridos en los otros países del Cono Sur, es decir respondería a la conversión de «desarraigados» por la acción de *los* procesos migratorios y de la transformación de la estructura social en general. A diferencia de Brasil y Chile, sin embargo, esto no fue masivo ni dio lugar a manifestaciones sociales demasiado visibles hasta la década del ochenta, con excepción de la campaña de evangelismo de sanidad hecha por Tommy Hicks.

Hicks fue un predicador pentecostal originario de Texas que llegó a Buenos Aires en 1954 por invitación de la Unión de las Asambleas de Dios, que intentaban consolidar su posición en la ciudad de Buenos Aires. Hasta ese momento, la capacidad misionera de los protestantes había estado seriamente limitada por un conjunto de prohibiciones legales. Usualmente se les negaban los permisos para hacer actos públicos y el acceso a los medios masivos de comunicación. De manera que originalmente la campaña de Hicks en Buenos Aires había sido planeada como una serie de actos de participación limitada en locales cerrados que no admitían más que unas 2.500 personas[53]. Sin embargo, acostumbrado a las campañas llevadas adelante en Norteamérica y contrariando las recomendaciones de los líderes locales, Hicks solicitó permiso al poder ejecutivo para la realización de una campaña abierta, pública y masiva. El contexto político de ese momento favoreció la iniciativa de Hicks: dado el conflicto que Perón mantenía con la Iglesia Católica este parece haber apoyado la campaña del evangelista como una forma adicional de desafiar al poder católico. De manera que no sólo el permiso, sino también cierto nivel de apoyo estatal fue otorgado a Hicks en la organización de su campaña. Aunque es imposible una estimación cuantitativa del éxito de Hicks en Buenos Aires, sí es claro que sus campañas tuvieron una significativa repercusión. Esto se nota en que, por un lado, la prensa local se ocupó profusamente de los efectos de la campaña; y por otro, en que habiéndola iniciado en el estadio de Atlanta los organizadores decidieron luego trasladarla al estadio de Huracán por falta de espacio en el primero.

Las razones del éxito inesperado de la campaña de Hicks son difíciles de conjeturar, sin embargo todo parece indicar que operaron dos tipos de factores. Uno, que todos aquellos protagonistas del crecimiento larvario que había tenido el protestantismo evangélico hasta mediados del cincuenta, deben haber aprovechado la distensión de las res-

---

[52] Una exploración más elaborada de este fenómeno puede encontrarse en los trabajos de Elmer Miller «Shamans, Power Symbols and Change in Argeniine Toba Culture», American Eíhnologist, n° 10,1975. Pablo Wright. «Crsisis, Enfermedad y Poder en la Iglesia Cuadrangular Toba», Cristianismo y Sociedad n° 105. 1990.

[53] Norberto Saracco, «Peronismo y Pentecostalismo. Sustitución del Liderazgo Carismático Durante la Caída de Perón (1954)». Religión *y* Sociedad en América Latina, n° 1, 1992, p. 45.

tricciones a la libertad religiosa para expresar públicamente su fe. Otro, que muchos de quienes se acercaron a Hicks durante sus campañas lo hayan hecho como extensión de prácticas bastante comunes en la cultura religiosa de los sectores populares en la Argentina: la concurrencia a consultar agentes milagrosos para resolver algún problema acuciante -como en el caso de curanderos o santos, por ejemplo. Ahora bien, vale la pena indicar que la campaña de Hicks no fue más que un éxito pasajero; luego de esta primera intervención triunfal el evangelista intentó a los pocos meses repetir su gesta evangelizadora sólo para experimentar un fracaso rotundo. Pese a esto, el primer éxito de Hicks impactó fuertemente en la imaginación de los líderes pentecostales argentinos. Si hasta la primera campaña de Hicks ellos se habían percibido fundamentalmente como una religión marginal, de repercusión limitada y restringida a algunos grupos de inmigrantes y aborígenes, parecería ser que el éxito inicial del evangelista texano les permitió pensar en la posibilidad de extender su influencia. En esta vena comenzaron dos tipos de emprendimientos: por un lado, se hicieron más frecuentes las invitaciones a evangelistas extranjeros (v.g. Billy Graham) como estrategia para lograr mayor repercusión social y atraer nuevos conversos; por otro lado, algunos líderes locales comenzaron a imitar la acción de estos evangelistas pero incorporando matices culturales propios. Esto último dio lugar, particularmente hacia la década del setenta y principios del ochenta, a la conformación de ministerios locales, como Visión de Futuro o Mensaje de Salvación, que colaboraron substantivamente en la expansión del pentecostalismo argentino. Estos ministerios estuvieron claramente orientados a captar a los sectores populares urbanos, y su éxito hizo que durante los ochenta se consolidara claramente un perfil social del pentecostalismo análogo al de los demás países del Cono Sur.

En síntesis, las décadas que van del 40 al 80 parecen ser décadas de consolidación del pentecostalismo en Argentina en las que se producen esencialmente tres fenómenos: i) Se terminan de consolidar estructuras institucionales que habían tenido una gran inestabilidad en los años inmediatos posteriores a su arribo, ii) Se inicia una cierta expansión de las iglesias sobre todo entre grupos de aborígenes, iii) Comienzan a percibirse las posibilidades de una expansión mayor y a diseñarse las estructuras institucionales y los liderazgos que permitirán una importante difusión pentecostal en la década del ochenta.

La Eclosión: 1980-2000

Los años inmediatamente posteriores a la dictadura militar (1976-1983) fueron 'años de oro' para el pentecostalismo argentino. Las iglesias se llenaron, nuevos ministerios alcanzaron la luz pública y su poder económico fue tal que lograron alquilar e incluso adquirir y transformar en templos algunos de los cines céntricos de diversas localidades del país. Los pentecostales llenaron estadios y sus campañas evangelizadoras, como la primera de Hicks, lograron atraer una multitud de fieles. Dada la escasez de datos es difícil cuantificar este fenómeno, pero de todas formas pueden hacerse aproximaciones. Por ejemplo, dos encuestas realizadas a principios de la década del noventa muestran que, para ese momento, los protestantes en general se aproximaban al 10% de la población -lo que implica un incremento sustantivo si pensamos en el 2.6% que totalizaban en 1960.

Cuadro II: Adscripción a diversas religiones
sobre el total de la población (en porcentajes)

Denominación Religiosa	Encuestadora/Porcentaje	
	Roemers 1992 (nación) n= 1250	Haime 1994 (prov. Bs. As.) n= 1100
Católicos	84%	80%
Evangélicos	5%	8.3%
Protestantes	5%	1.0%
Judíos	1%	0.7%
Ateos/sin religión	5%	7.6%
Ns/Nc	4%	2.4%

Datos adicionales indican que esta expansión se produjo fundamentalmente entre sectores de ingresos bajos o medio bajos. Por ejemplo, la encuesta de Roemers revela que del total de evangélicos el 48% eran pobres y el 43% pertenecían a sectores de clase media baja. Por otro lado, una encuesta realizada por Saracco indica que entre los pastores de la Capital Federal,. 44% eran albañiles, obreros o peones y el 54% empleados, maestros y obreros especializados; solo el 2% eran profesionales, y solo el 28% habían completado la educación secundaria[54]. Así se hace evidente que la composición social del pentecostalismo remedó en la Argentina a la que había tenido originalmente en los Estados Unidos, aunque sin el factor étnico.

Ahora bien, la comparación de los resultados de las dos encuestas presenta algunas dudas. Entre otras cosas, puede verse una marcada diferencia en lo que respecta a la categoría 'protestantes', que contiene un 5% del total para Roemers y tan solo un 1% para Haime. Los contrastes pueden explicarse de varias maneras. En principio podrían deberse a diferencias en las unidades de análisis y los años en que se realizaron las encuestas -mientras Roemers abarca la totalidad del país en 1992, Haime se limita a la provincia de Buenos Aires en 1994. Sin embargo, las explicaciones que podrían realizarse en base a estos factores son poco plausibles. En el Cuadro I vimos que existieron clivajes regionales en la distribución del protestantismo argentino, pero difícilmente esas distribuciones diferenciales justifiquen los contrastes entre el promedio nacional encontrado por Roemers y lo propuesto por Haime para la provincia de Buenos Aires. La distancia temporal entre encuestas tampoco justifica los contrastes porcentuales, ya que parece poco probable que pueda haber un cambio tan repentino en la distribución. Más bien, lo que parece explicar la diferencia es una utilización distinta de las categorías 'protestante' y 'evangélico' en los encuestadores, ya que si sumamos ambas para los dos

[54] Saracco. op. cit., 1989, pp. 316-317.

casos los porcentajes se asimilan adquiriendo cierta consistencia estadística-10% para Roemers y 9.7% para Haime; el 0.3% de diferencia sí podría explicarse por contrastes regionales, temporales o simplemente por error estadístico.

Si la anterior solución permite establecer de manera más o menos confiable que los protestantes en general llegaron a ser aproximadamente un 10% a principios del 90, no nos permite saber cuántos de esos eran pentecostales, cuantos pertenecían a Iglesias de Trasplante y cuántos a cualquier otra de las múltiples denominaciones existentes al interior del protestantismo. Como en otros casos, aquí tampoco los datos disponibles permiten precisiones certeras, pero sí aproximaciones interesantes. Por ejemplo, si se observa la evolución de las inscripciones en el Registro de Cultos No Católicos, del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, puede verse que la mayoría de ellas son de iglesias pentecostales.

Cuadro **III; Crecimiento de inscriptos en el registro de cultos 1983-1991**

1500 -

1000 -

500 -

	lte"<S3	1984	19Ü5	1986	1S7	1988	19&	i5So	1991
P ftrtaxsfcifcs	933	«17	1088	1118	1258	1412	1528	1625	1639
— -Á— • Piunaa/ics	65	69	73	75	77	82	87	90	90
— -k — AhCrtiStUS	9	9	9	!0	0	0	11	II	11
— * — Mniüiis	2	2	2	2	2	2	2	2	2
'Alictraslcta	83	118	169	734	278	306	336	37!	376
~ -E~ -Judos	9)	l(W	102	102	102	102	103	103	103

Fuente: Elaboración propia en base a datos del Registro de Cultos no Católicos.

Además de mostrar que la cantidad de iglesias pentecostales registradas supera ampliamente al resto, el cuadro indica también que el incremento porcentual de inscripciones es ampliamente superior al de todos los demás exceptuando las afrobrasileñas. La cantidad de iglesias pentecostales registradas en 1991 representan el 175.66% de las existentes en 1983 (casi llegan a duplicarse), mientras que todos los demás protestantes sumados solo alcanzan el 136.36% (crecen en algo más que un tercio). Ahora, el análisis apropiado de este cuadro requiere algunas observaciones adicionales. Lo que este cuadro registra son *inscripciones* al Registro de Culto, pero al existir iglesias que no se registran, estas inscripciones no reflejan fielmente la cantidad de iglesias existentes; por consiguiente, tampoco puede establecerse la evolución exacta de su número con estos datos. En ese sentido, vale hacer algunos comentarios en torno a las tendencias que el

cuadro revela. Una primera cuestión es que seguramente hay un subregistro de las iglesias más nuevas y menos institucionalizadas. Por eso, es muy probable que el subregistro de iglesias pentecostales sea mayor que el de otras denominaciones protestantes más institucionalizadas y donde no existe, o lo hace en menor medida, el 'cuentapropismo religioso' y la fragmentación permanente de congregaciones. De manera que la diferencia existente entre iglesias pentecostales y el resto de las protestantes es posiblemente mayor que lo indicado por este cuadro.

La segunda observación es que el incremento de registros muchas veces implica, en realidad, la inscripción de iglesias que existían previamente, pero no necesariamente la apertura de iglesias nuevas. En lo que respecta a las minorías religiosas, particularmente a las más estigmatizadas como los pentecostales o las religiones afrobrasileñas, el incremento a partir de 1983 se debe, junto con el crecimiento, a que iglesias preexistentes recién se animaron a registrarse luego de la dictadura militar. De hecho, varios pastores pentecostales manifestaron en entrevistas personales que evitaron registrarse por temor en el período 1976-1983, ya que tenían noticias de acciones arbitrarias sobre ellos por parte de los agentes de la dictadura. Así, es sugerente el marcado incremento de registros que se produce entre 1985 y 1989. Si observamos lo que sucede en esos cinco años puede verse que las inscripciones de iglesias pentecostales se incrementan en un 40.4%, es decir un promedio del 8% anual; mayor que en los dos años anteriores y, más significativo, que en los dos posteriores que es, aproximadamente, solo del 2% anual -algo similar, aunque todavía más pronunciado sucede con los cultos afrobrasileños[55]. Por esto, el fenómeno de los registros post-dicladura sugiere que lo que sucedió en la década del ochenta no fue solamente una 'expansión' del pentecostalismo, sino una suerte de eclosión, por la que un fenómeno encubierto adquirió mayor visibilidad. Así, puede entenderse como algo análogo a lo sucedido con la campaña de Hicks pero a mayor escala. Esto es, el levantamiento del clima de restricción de libertades y la mayor tolerancia cívica que ocurrió con el retomo democrático de 1983, posiblemente le haya permitido a los pentecostales «salir a la luz»; es decir, utilizar los medios, hacer proselitismo en calles y plazas, comprar o alquilar cines e inscribirse sin temores en el Registro de Cultos. Esta posibilidad se condice con las tendencias expuestas en el Cuadro I al crecimiento subrepticio de un pentecostalismo suburbano que se venía produciendo ya entre 1947 y 1960. Este crecimiento invisible daría cuenta de una acumulación que ios pentecostales venían ya realizando desde mediados de siglo, que probablemente se mantuvo o incluso incrementó entre el 60 y el 80, y que luego irrumpió a la luz pública con la democracia.

En síntesis, los datos expuestos indican que el protestantismo se expandió significativamente en el lapso que va de 1960 a principios de la década del 90, pasando de un 2,6% de la población a, aproximadamente, un 10%. Por otro lado, las inscripciones al Registro de Cultos sugieren que entre los protestantes, los pentecostales han sido los principales responsables de ese crecimiento. En cuanto al ritmo de crecimiento, parece haberse producido un avance relativamente imperceptible, aunque no por eso insig-

---

[55] Para un análisis más detallado de esto ver Frigerio, A. y Carozzi, M. «Las Religiones Afro-Brasileñas en Argentina», *Cadernos de Antropología*, n° 10, 1992.

niñeante, entre 1960 y 1983, y una suerte de eclosión del pentecostalismo particularmente entre 1985 y 1989, en donde se mezclaron el fenómeno de la aparición pública con procesos de crecimiento y expansión -a partir de los noventa el proceso parece haber mermado, pero volveremos a esto luego. Es decir, que lo ocurrido en los ochenta parece responder a las secuencias de crecimiento larvario seguido de aparición pública en contextos favorables que describimos al principio del trabajo. Ahora bien, estos procesos de visibilidad/expansión, si bien estuvieron en parte causados por el clima de crecientes libertades cívicas, tuvieron también otros factores contribuyentes. Por un lado, el desarrollo de una infraestructura institucional, expresada en la consolidación de algunos ministerios y liderazgos notorios que a la vez se beneficiaron y permitieron aprovechar el contexto favorable. Por otro lado, unas tendencias socio-económicas que, por motivos que exploraremos luego, crearon un clima propicio a la acción de los pentecostales.

Los ministerios neopentecostales

Como se señaló, uno de los factores que colaboró en la eclosión del pentecostalismo en los ochenta fue su consolidación institucional. Esta consolidación se expresó, entre otras cosas, en la constitución de tres ministerios que, si bien no estuvieron solos, encabezaron la aparición pública del pentecostalismo. Estos fueron, Visión de Futuro, liderado por Ornar Cabrera y su esposa Marfa; Mensaje de Salvación cuyo líder fue Carlos Anaconndia y el más conocido Ondas de Amor y Paz del pastor Giménez y su esposa Irma. De los tres, «Visión de Futuro» fue el de aparición más temprana (1972) y el único liderado por un evangelista de trayectoria dilatada y con entrenamiento teológico formal en seminarios norteamericanos. Los otros dos aparecieron durante los primeros años de la década del ochenta, y fueron liderados por evangelistas de conversión reciente y sin instrucción teológica formal[56]. La importancia de estos ministerios radicó en que, más allá de los matices que puedan existir entre ellos, produjeron una importante mutación de algunas de las doctrinas y prácticas rituales pentecostales. Estas mutaciones implicaron un profundo ejercicio de adaptación del pentecostalismo a la cultura religiosa de los sectores populares y también, más específicamente, a las necesidades que el proceso recesivo experimentado por Argentina en los ochenta produjo en los sectores de bajos ingresos.

Las variantes teológicas acuñadas por el neopentecostalismo se han condensado en la doctrina de la 'prosperidad' y la de la 'guerra espiritual'[57], que fueron un componente distintivo de los tres ministerios mencionados. Ambas doctrinas establecieron un lenguaje mágico en donde las desventuras cotidianas experimentadas por quienes más sufrían la crisis en los ochenta podían ser explicadas por obra de agentes espirituales, ya sea benignos o malignos. La doctrina de la guerra espiritual planteaba que todo mal

[56] Un estudio más exhaustivo de los ministerios puede encontrarse en: Matthew Marostica, Pentecostalism and Politics. The Creation of the Evangelical Movement in Argentina, 1983-1993. Tesis doctoral, Departamento de Ciencia Política, Universidad de Berkeley. También: Hilario Winarczyck, Tres Evangelistas Carismáticos: Ornar Cabrera, Annacondia, Gimenez. Mimeo, Buenos Aires, 1989.

[57] Una explicación más exhaustiva del origen y desarrollo de estas doctrinas puede encontrarse en: Hilario Wynarczyck, «La Guerra Espiritual en el Campo Evangélico», Sociedad y Religión, n° 13.

terrenal, particularmente la enfermedad y las desavenencias familiares, eran producto de la acción del demonio o de alguno de los espíritus integrante de sus huestes. Dada esta causa, cualquier dificultad podía solucionarse mediante la intervención del espíritu santo o Jesús, para que derrote al 'espíritu maligno' que causaba el daño. Estas creencias dieron lugar a una serie de ritos, de obvios efectos catárticos, en donde esta batalla entre el bien y el mal era dramáticamente representada. Por ejemplo, en el ministerio de Aníbal Giménez era común un rito en donde se 'pisoteaba' a los demonios: todos los fieles zapateaban aplastándolos. En el caso de Annacondia, era frecuente la práctica de exorcismos en los que, durante estados extáticos, varios pastores en ronda ayudaban a un fiel a expulsar a los demonios mediante la imposición de manos y la oración. La doctrina de la prosperidad económica, por su parte, asumía una lógica típica de las relaciones de intercambio tradicionales[58], por las cuales la forma de progresar económicamente era hacer ofrendas que implicaran esfuerzo para lograr mayores bendiciones por parte de dios. Como lo ponían algunos de los pastores del ministerio de Giménez: «si das un puñado, dios te devuelve con una pala; si das con la pala, dios te devuelve una carretilla; si das con la carretilla, dios te va a dar un camión lleno de bendiciones.» Muchas veces estas dos doctrinas se combinaban, indicando que la manera de destruir al «espíritu de pobreza» (uno de los espíritus «malignos») que atacaba a una familia, era ofrendar para que el Señor lo destruyera permitiéndoles prosperar económicamente.

Más allá de su obvio componente lúdico, estas transformaciones doctrinales y rituales implicaron una importante alteración en la lógica de la tradicional teología pentecostal. Como se indicó, en el pentecostalismo tradicional la manera de obtener intervenciones milagrosas érala aceptación y práctica rigurosa de los preceptos doctrinales (la santidad entendida como abstencionismo moral y militancia religiosa, el bautismo espiritual, etc.). En la nueva versión pasó a ser más importante la participación ocasional en ritos mágicos. La diferencia doctrinal puede entenderse un poco mejor al pensar en el contraste entre magia y religión, establecida entre otros por Weber, quien señaló que mientras la *religión* implica la existencia de un cuerpo doctrinal ai que los fieles deben ajustar su conducta, la *magia* consiste en una serie de prescripciones rituales, sin un cuerpo doctrinal mayor, que permite al practicante manipular la voluntad del ser trascendente a su favor. La magia no implica hacerse miembro de una comunidad, ni adscribir a un código ético; se caracteriza más bien por un intercambio puntual entre quien la práctica y la fuerza o ser trascendente invocado. En algún sentido, puede decirse que eí surgimiento del neopentecostalismo implicó un desplazamiento de la religión a la magia. Es decir, lo que antes sólo podía obtenerse mediante la militancia religiosa prolonga-

---

[58] Como han maliciado varios investigadores, la doctrina de la prosperidad es funcional a la recaudación por el diezmo que efectúan los ministerios neopentecostales. Es claro también, como ha señalado Semán, que esta estrategia de recaudación aprovecha la lógica tradicional de intercambio tal como fue explorada en la clásica obra de Maree! Mauss, Ensayo sobre los Dones, Madrid, Tecnos, 1979. Según esta tradición una ofrenda o regalo genera en el receptor la obligación moral de efectuar una devolución de mayor valor. Así, los diezmos otorgados por ios fieles tienen el propósito de generar en el mundo espiritual una contraoblígación de la cual se beneficiarían. Esta lógica permite una justificación de la presión recaudatoria que ios líderes ejercen. Discuciones en torno a este tema pueden verse en: Arí Pedro Oro, ««Podem Passar a Sacolinha»: Um Estudo Sobre as Representares do Dinhero no Néo Pentecostalismo Brasileiro» Cadernos de Antropología, n° 10, 1992. Leonildo Silveira Campos, Teatro, Templo e Mercado. Organizado e Marketing de um Empreendimiento Pentecostal, Petrópolis, Voces, 1997,

da y la adscripción doctrinal estricta, ahora era también alcanzable mediante la realización de un rito, otorgando una ofrenda o siendo tocado por un 'ungido del Señor'. Esta alteración doctrinal y ritual que implicó el pasaje, al menos parcial, de la religión a la magia generó también importantes modificaciones en la vida congregacional.

Fundamentalmente, las transformaciones doctrinales llevaron a que mermaran los niveles de integración comunitaria en las congregaciones debido a que la búsqueda de la santidad mediante la militancia dejó de ocupar un lugar preponderante. Así, los ministerios neopentecostales tendieron más a asimilarse a ámbitos de 'atención a clientes'. Es decir, a funcionar como espacios en donde las personas iban a 'solucionar un problema' y se apartaban una vez logrado ese propósito, y no a verdaderas congregaciones estables con fuertes lazos entre sus miembros. La ubicación geográfica de los principales templos de estos ministerios da cuenta de esta tendencia. Si, como veremos, el pentecostalismo clásico tendió a radicarse en barrios, a reproducirse aprovechando incluso pequeños espacios en los propios hogares de los fieles, los ministerios neopentecostales se radicaron en puntos nodales del tránsito urbano: los lugares por donde las personas pasan, más que los lugares donde las personas viven. Por eso, una de las estrategias favoritas de estos ministerios fue la adquisición de cines ubicados sobre avenidas importantes. Esta estrategia de radicación favorecía la posibilidad de convocar a una gran masa de personas que se reunían con un fin determinado, en un momento específico y luego se dispersaban. Así, la estrategia de radicación de los grandes ministerios claramente limitaba la posibilidad de la constitución de una congregación de 'hermanos' que pudiera reunirse frecuentemente, que se visitara entre sí y fuera visitada en sus hogares por los pastores, prácticas típicas de las iglesias pentecostales tradicionales.

Como se señaló antes, esta mutación de las doctrinas, ritos y formas de organización promovida por los ministerios neopentecostales no fue casual; resultó, en realidad, de un progresivo proceso de asimilación cultural. En los casos presentados aquí puede verse que esto se produce al menos de dos maneras. Primero, el cambio de lógica doctrinal implica un proceso de adaptación a los componentes tradicionales de la religiosidad popular argentina. En las devociones populares tradicionales la idea de que seres trascendentes pueden intervenir en problemas cotidianos fue siempre ampliamente aceptada, junto con la idea de que se puede ganar el favor de esos seres mediante ofrendas y promesas y sin necesidad de un compromiso ético mayor[59]. En este sentido, la mutación de religión a magia realizada por los ministerios neopentecostales acercó al pentecostalismo a las tradiciones de los sectores populares argentinos. Segundo, hubo una adaptación de los contenidos y forma del discurso pentecostal a las necesidades del momento. Como lo ha señalado Marostica, las doctrinas de la prosperidad y de la guerra espiritual proveyeron un «marco interpretativo» que permitió a los sectores afectados por la recesión de los ochenta construir una explicación de lo que les estaba pasando[60].

---

[59] Este componente de la religiosidad popular tradicional ha sido descrito por varios autores. Entre otros: Daniel Santamaría, «La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina» en Daniel Santamaría (comp.), Religiosidad Popular en Argentina, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991. Floreal Forni, «Nuevos Movimientos Religiosos en Argentina» en Alejandro Frigenio (comp.), Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales II, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993.

[60] Con esto, obviamente, Marostica no se refiere a que la explicación fuera adecuada en su estructuración causal, pero sí a que les acercaba a aquellos que experimentaban la crisis un explicación comprensible.

Diversos estudios han mostrado que durante los ochenta un creciente porcentaje de la población -particularmente la clase media baja y los pobres- empezó a verse afectado por tendencias al estancamiento económico y al desempleo, que tuvieron profundos efectos en la subjetividad de los sectores damnificados: la experiencia del empobrecimiento y del desempleo prolongado llevaba a la disolución de las expectativas de ascenso social, al surgimiento de tensiones familiares y al padecimiento de enfermedades psicológicas y somáticas[61]. El lenguaje espiritual de las doctrinas referidas permitía identificar el origen de esos males, condenarlos simbólicamente como diabólicos y alinearse con las fuerzas del bien creando esperanzas de superar las dificultades; además, los ritos proveían un contexto expresivo de los conflictos y de los padecimientos. Todos estos elementos tenían fuertes efectos catárticos[62]. Como lo han demostrado una cantidad importante de estudios etnográficos, este tipo de doctrina y ritos si bien no producen soluciones de fondo a los problemas enfrentados, sí tienen una cierta efectividad en cuanto a facilitar ocasionalmente la restitución de vínculos afectados por la situación de crisis (esencialmente los familiares) y proveer mayor resistencia psicológica a las condiciones desfavorables[63]. En síntesis, para aquellos dispuestos a aceptar explicaciones mágicas, el neopentecostalismo proveyó a los afectados por la recesión de los ochenta una explicación de lo que les estaba sucediendo, la esperanza de que iba a dejar de sucederles y ritos catárticos que aliviaban su sufrimiento psicológico.

Antes de concluir esta sección es importante notar cómo este proceso de mutación teológica y organizativa del pentecostalismo que translucen los ministerios neopentecostales aporta evidencia a afirmaciones precedentes. Esencialmente ilustra, una vez más, de qué manera la preeminencia de los liderazgos carismáticos por encima de las estructuras institucionales le ha permitido al pentecostalismo adaptarse rápidamente a los contextos sociales en que se desenvuelve. En este sentido, la estrategia seguida por estos ministerios no agota las formas en que los pentecostales se amoldaron a lo ocurrido en los ochenta. Junto a los ministerios neopentecostales existieron una variedad de iglesias tradicionales que generaron sus propias dinámicas y, por lo tanto, también contribuyeron y se beneficiaron con la eclosión de los ochenta.

---

para ellos, que los redimía como culpables últimos de su situación y les ofrecía cierta esperanza de superación en el futuro. El carácter mágico de la explicación da cuenta de por qué no todos los que experimentaban la crisis se hicieron pentecostales: solo algunos estaban dispuestos a aceptar explicaciones sobrenaturales de los hechos terrenales que los afectaban.

[61] Ver Alberto Minujin (comp.), **Cuesta abajo: Efectos de la crisis en la sociedad argentina,** Buenos Aires. Unicef-Losada, 1992. A. Minujin (comp.), **Desigualdad** y **exclusión. Desatíos para la política social en la Argentina de fin de siglo,** Buenos Aires, Losada. 1993. Catalina Wainorman (comp.), **Vivir en familia,** Buenos Aires, Losada. 1994; para una descripción de los efectos objetivos y subjetivos del descenso social en ios ochenta.

[62] En general, este es producido por la capacidad de estas doctrinas de recrear una sensación de orden y propósito en la vida entre aquellos que experimentan la adversidad como una situación de caos e inccrtidumbre. Son numerosos los estudios que demuestran estos efectos del lenguaje espiritual y de los ritos expresivos. Un texto clásico es el de Lcvi Strauss. «La Eficacia Simbólica» en **Antropología Estructural.** Buenos Aires, Eudeba, 1961. Una síntesis de la copiosa bibliografía sobre el terna puede encontrarse en: Alice Child e Irvin Child, **Religión and Magic in the Life of Traditional People,** New Jersey, Prentice Hall, 1993.

[63] Ver: Cecilia Mariz,**Coping With Poverty. Pentecostals and Christian Base Communities.** Filadelfia. Temple University Press, 1994. Daniel Migue/., «La conversión religiosa como estrategia de superviviencia», **Intersecciones en Antropología** n° 2. 2001.

Tensiones en el eainpo pentecostal: la reacción de las iglesias tradicionales

Las innovaciones introducidas por los ministerios neopentecostales no fueron aceptadas sin resistencia por las iglesias pentecostales más tradicionales. Esto se explica por dos motivos: por un lado, por la propia competencia interna entre líderes -los antiguos pastores pentecostales no estaban dispuestos a aceptar pasivamente la hegemonía de advenedizos de reciente conversión[64]-; por otro lado, la lógica de acumulación implícita en los nuevos ministerios no se ajustaba a las necesidades de las iglesias tradicionales. Estas se habían constituido, mayoritariamente, como congregaciones más o menos pequeñas, que actuaban en el espacio reducido del barrio operando fundamentalmente por redes. Su estrategia de reclutamiento implicaba, generalmente, ofrecer primero asistencia en una situación crítica y luego ir ofreciendo progresivos espacios de participación en la estructura organizativa de la iglesia. La posibilidad de ascender casi ilimitadamente[65] en posiciones de liderazgo eclesial funcionaba como un significativo estímulo para aquellos en proceso de conversión. Personas de estratos humildes, con decrecientes posibilidades de ascenso social y profesional (particularmente desde los ochenta), encontraban en las iglesias pentecostales caminos de ascenso espiritual -por decirlo de alguna manera- que les resultaban estimulantes como compensadores de su situación en la sociedad mayor. Además, el discurso pentecostal que condenaba al mundo exterior como perverso y pecaminoso, les permitía aún más vislumbrar ese ascenso espiritual como superior al propuesto por la sociedad en su conjunto[66]. Así. en contraste con los ministerios neopentecostales, las iglesias tradicionales han buscado construir militancia religiosa en lugar de consumidores ocasionales de magia.

La estrategia de recaudación de ofrendas, crucial para los pastores que viven de lo que recaudan, agudizaba aún más el clivaje con los ministerios neopentecostales. Mientras el discurso de los segundos apuntaba a obtener ofrendas cuantiosas ocasionales, en general los primeros incentivaban dádivas menos cuantiosas pero estables en el tiempo. Por eso. en lugar de vincular la ofrenda a la obtención de un milagro, tendían a vincularla a la actitud de un militante comprometido y consecuente -incluso al punto de que la constancia en el diezmo influía a la hora de decidir el ascenso en la organización. De manera que las iglesias pentecostales tradicionales, radicadas en barrios populares, dependían más de militantes religiosos perseverantes que de los transeúntes ocasionales que alimentaban los ministerios neopentecostales.

Si bien las causas indicadas hasta aquí produjeron cierta confrontación entre pentecostales viejos y nuevos, también existieron algunos intereses compartidos. Esto

[64] En este sentido fue evidente que los pastores pentecostales tradicionales resistieron menos a Cabrera, un pastor penleeostal de larga trayectoria y más la presencia de Giménez y Anaconndia (el primero expulsado y condenado públicamente por una asociación de iglesias pentecostales).

[65] Como se ha indicado, en las iglesias pentecostales no existen obstáculos formales para que casi cualquier persona llegue al pastorado. Las mujeres han sufrido algunas veces limitaciones, sin embargo son cada vez más las iglesias que admiten mujeres en el pastorado e incluso en aquellas que no lo hacen las mujeres han usualmente alcanzado importantes niveles de participación.

[66] Es claro que estos mecanismos funcionaban mientras no existieran posibilidades de ascenso social; como lo mostró Roberts, op. cit., la aparición de posibilidades de ascenso social generalmente conspiró contra el compromiso religioso, haciendo que muchos fieles abandonaran la iglesia, incluidos algunos pastores según consta en el trabajo de campo que hemos realizado. Míguez. 2001, op. cit.

porque el comportamiento de la feligresía pentecostal no transformaba a la competencia entre viejos y nuevos pentecostales en un juego de suma cero. Es decir, que no necesariamente quienes asistían a un ministerio neopentecostal iban a dejar de concurrir a la iglesia local de su barrio, o viceversa. Esto permitía un juego entre ambas formas de pentecostalismo, por el cual muchas veces las iglesias pequeñas radicadas en barrios aprovechaban las campañas de los grandes ministerios para cooptar nuevos miembros. Por ejemplo, era frecuente que iglesias locales organizaran visitas (contratando colectivos, invitando a nuevos vecinos, etc.) a las campañas de los grandes evangelistas -muy frecuentemente en el caso de Anaconndia. Este tipo de prácticas beneficiaba ambas iglesias, Anaconndia lograba una gran cantidad de asistentes y las iglesias locales capitalizaban los conversos producidos durante la campaña. También, de manera más inorgánica, era frecuente que personas que se convertían en uno de los grandes ministerios (Giménez, Anaconndia o Cabrera), o por los medios de comunicación, luego buscaran un lugar para congregarse más cercano a su domicilio, asistiendo a pequeñas iglesias locales.

Esta compleja trama de intereses daba lugar a comportamientos ambiguos, por los cuales los grandes ministerios eran muchas veces oficialmente criticados al interior de los templos de las congregaciones más tradicionales; pero, como se dijo, no se dejaba al mismo tiempo de concurrir a las campañas o incluso de eventualmente invitar a alguno de los predicadores neopentecostales a concurrir a una congregación tradicional. También era común que se tomaran elementos de la doctrina de la guerra espiritual o de la prosperidad pero se introdujeran matices vinculados a la lógica de expansión de las congregaciones más tradicionales. Por ejemplo, en las congregaciones tradicionales era frecuente escuchar que si bien era posible recibir milagros en los ministerios neopentecostales, sus efectos se revertirían si no eran seguidos de una militancia religiosa rigurosa y un apego a los preceptos doctrinales. Así, los énfasis doctrinales en estas congregaciones más tradicionales rescataban la importancia de la 'santidad' entendida como apego a preceptos morales, militancia evangelizadora y la asistencia sistemática al templo, pero no descartaban los efectos mágicos de la participación ritual. Yuxtapuesta a esta noción, se remarcaba la idea de la iglesia como cuerpo, acentuando así la relación fraternal y de mutua colaboración entre los fieles. También un cierto tono de crítica social era más frecuente al interior de las congregaciones tradicionalistas. Por ejemplo, muchas veces la doctrina de la guerra espiritual era utilizada como lenguaje para destilar un cuestionamiento al orden social. Esto se hacía asignando la pobreza y el desempleo a la acción del «espíritu de avaricia» (uno de los espíritus malignos) y proponiendo que este habitaba fundamentalmente en los 'ricos y en los que gobiernan'. Así, la guerra espiritual consistía en atacar simbólicamente al espíritu de avaricia encarnado en los gobernantes, los empresarios, los banqueros, etc.

Estos discursos y las prácticas asociadas a ellos, claramente recortaban un nicho en el que las congregaciones tradicionales eran más eficientes que los grandes ministerios[67]. Esto es, proveer un ámbito de pertenencia y constituir una red de reciprocidad que

[67] De hecho varios de los ministerios neopentecostales que percibieron este fenómeno intentaron complementar su organización creando focos locales pequeños, por ejemplo en el caso de los «núcleos» desarrollados por Cabrera.

eventualmente asistía las necesidades de aquellos que estaban siendo afectados por la crisis recesiva de los ochenta -colaboraban en la búsqueda de trabajo con los desempleados, en el cuidado de los niños de madres solas que trabajaban, con canastas de comida y ropa a quienes se encontraban en particular estado de necesidad, etc. De manera que, si por un lado los ministerios neopentecostales fueron capaces de crear ritos expresivos que satisfacían algunas necesidades de los seguidores, las comunidades «densas» del pentecostalismo tradicional eran aptas para cubrir otra parte de las demandas. Es posible pensar también que para personas distintas las necesidades fueran diferentes, o que para las mismas personas las necesidades variaran en el tiempo. Esto explica poiquéJunto a los grandes ministerios neopentecostales surgieron también numerosas pequeñas congregaciones en los barrios periféricos de las grandes ciudades[68]. Entre estas últimas iglesias se desarrolló más agudamente el tradicional proceso de fisión del pentecostalismo, por el que conflictos entre líderes de una congregación daban lugar a la creación de nuevos grupos que constituían sus iglesias, muchas veces, en las propias casas de alguno de los fieles: Un cartel, una cochera y una guitarra eran suficientes para dar lugar a una nueva congregación. Así, como en casi toda América Latina, en Argentina también se produjo el fenómeno de las Mushroom Churches (Iglesias Hongo), pequeñas e innumerables congregaciones que crecieron en intersticios inesperados, como las zetas después de la lluvia.

Los efectos de estas congregaciones fueron, sin embargo, algo distintos de los de los ministerios neopentecostales. Como se señaló, las congregaciones tradicionales siguieron enfatizando la necesidad de militancia religiosa y santidad. Estas demandas alejaban a algunos potenciales fieles que no aceptaban ingresar a la práctica religiosa sumamente activa de los pentecostales (cuya concurrencia al templo y actividades religiosas de diversos tipos puede llegar a cubrir cuatro o cinco tardes por semana). Sin embargo, aquellos que finalmente se convertían en una de estas congregaciones tradicionales usualmente pasaban de un catolicismo nominal no practicante a la militancia religiosa ferviente en el pentecostalismo. Es decir, que si el neopentecostalismo de alguna manera incorporó mayores cuotas de magia en una tradición religiosa, el pentecostalismo clásico logró que algunos de los que participaban en la prácticas mágicas tradicionales de la religiosidad popular argentina se volvieran, al menos por un tiempo, militantes religiosos. Esto implicó un sustantivo cambio en el campo religioso argentino, ya que si bien los pentecostales representaron algo menos que el 10% de la población, constituyeron algo así como el 25% de los militantes religiosos[69], desafiando en algún sentido el casi monopolio que había tenido en este sentido la Iglesia Católica.

---

[68] Un relevamienlo hecho por estudiantes de sociología de la Universidad de Buenos Aires en seis barrios del segundo cordón urbano de Buenos Aires mostró que en promedio se abrieron en cada uno al menos tres pequeñas iglesias pentecostales entre 1985 y 1989. lo que generalmente llevaba el promedio a unas cinco iglesias en perímetros de veinte por veinte cuadras.

[69] Hilario Wynarckzyck y Pablo Semán. «Campo Evangélico y Pentecostalismo en la Argentina» en Alejandro Frigerio (comp.). **Él pentecostalismo en Argentina.** Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994, p. 29.

Interpretando al pentecostalismo argentino

Habíamos planteado al inicio del trabajo dos objetivos: mostrar cómo y por qué el pentecostalismo se había extendido en los sectores populares argentinos, y mostrar el posible papel que este ha jugado a nivel de las *cultural politics.* Estimamos que, en relación a la primera cuestión, lo presentado hasta aquí es suficientemente explícito como para no necesitar una discusión extensa en estos párrafos finales, una breve síntesis del argumento alcanzará; la segunda cuestión, sin embargo, requiere algo más de elaboración. Empecemos por la primera.

Una de las cosas que ha podido ilustrarse en este trabajo es que el pentecostalismo se difundió en la Argentina de maneras diversas, con distintas lógicas. Aprovechó para su llegada y primer asentamiento a los procesos de inmigración, fundamentalmente la del norte de Europa y América, pero inesperadamente también a los inmigrantes italianos. En una segunda etapa, logró asentarse fundamentalmente entre grupos de aborígenes y comenzó a instalarse entre los migrantes internos. Finalmente, en los ochenta, se benefició de dos tendencias, por un lado de los procesos de democratización política y, por otro, del descenso social de los sectores de la clase media baja y de los pobres. Es decir, que el pentecostalismo ha logrado permear la sociedad argentina aprovechando circunstancias exógenas contrastantes. Las razones que le permiten al pentecostalismo crecer en estos escenarios diversos radican claramente en su estructura organizativa. Como se señaló antes, en la tradición pentecostal es solo el don divinamente otorgado, y no el entrenamiento teológico formal, el que habilita para ejercer el pastorado. Esto ha producido dos efectos que son casi universales en el pentecostalismo: i) La ha transformado en una religión de sectores populares y (ii) ha facilitado su adaptación a diversos contextos sociales. Esto porque la falta de exigencias de educación formal les permite a los sectores de más bajos ingresos, usualmente con menos acceso a ella, de todas maneras alcanzar el liderazgo institucional. A su vez. la emergencia de liderazgos espontáneos, que llegan por mecanismos de selección natural (se transforman en líderes solo aquellos que tienen el carisma suficiente para convocar seguidores), hace que la adaptación cultural de ritos y doctrinas se produzca casi espontáneamente. Esto porque los líderes emergen de los propios sectores populares y por lo tanto con los mismos supuestos culturales de los potenciales seguidores. La selección namral hace que quienes se transforman en líderes sean finalmente quienes tienen la mayor capacidad para condensar y expresar la sensación y percepción de la realidad de los sectores que lideran -casi unos perfectos, a la Gramsci. intelectuales orgánicos no profesionales. En este sentido, no es en absoluto casualidad que de los tres ministerios que lideraron al pentecostalismo en los ochenta, dos hayan sido conducidos por conversos recientes, sin instrucción, pero con gran carisma.

Claro está, sin embargo, que esta idea de maleabilidad doctrinal, ritual y organizativa no puede ser llevada a un extremo irrisorio. Existen parámetros que también limitan las capacidades adaptativas del pentecostalismo. Ningún pastor pentecostal puede renunciar a la idea de intervenciones milagrosas en la vida cotidiana -en especial a la sanidad divina- tampoco pueden negar al bautismo en el espíritu como una experiencia física y sensorial y menos aún levantar las barreras del tradicional abstencionismo moral. Estos elementos, y posiblemente algunos más. limitan las ofertas que el pentecostalismo pue-

de realizar. Estas limitaciones explican por qué, pese a su crecimiento en los ochenta, el pentecostalismo permanece en la Argentina como una religión minoritaria y también por qué, aún con el pronunciado crecimiento de la pobreza y el desempleo estructural de los noventa, no se ha producido una nueva ola de expansión pentecostal.[70] El público disponible para el tipo de práctica religiosa que proponen los diversos pentecostalismos (tradicionales o modernos) es limitado, y posiblemente se haya agolado. Es decir, solo una cantidad limitada de la población argentina estaba potencialmente dispuesta a experimentar con respuestas mágico-religiosas a sus problemas cotidianos. Quienes lo estaban lo hicieron en la eclosión del ochenta, algunos permanecieron dentro de las iglesias y otros se desilusionaron abandonándolas. En cualquiera de los dos casos ya no estaban disponibles para una nueva aventura pentecostal en los noventa.

Queda ahora la controvertida cuestión de la posible influencia política y económica del pentecostalismo. Como indicamos antes, aunque la cantidad de estudios sobre la Argentina es limitada, esta cuestión ha sido largamente debatida en los trabajos sobre la expansión pentecostal en otras regiones del continente latinoamericano. Es llamativo que los debates llevados adelante en la década del sesenta y setenta por autores como los ya mencionados Willems, d'Epinay o Roberts, hayan sido reeditados, casi con los mismos argumentos, en la década del noventa. En este segundo tramo David Martin[71] ha propuesto que el abstencionismo moral de los pentecostales, junto con su tendencia a la constitución de comunidades autónomas (fundamentalmente de la influencia estatal) contribuirían a establecer una nueva cultura cívica en América Latina: alejada de las tradiciones corporativas de la cultura hispana y cercana a la tradición democrática, pacifista y de progreso individual de la cultura sajona[72]. En la visión de Martin, las comunidades pentecostales serían una suerte de capullos o santuarios donde estos valores se irían incubando para eclosionar luego. El optimismo de Martin es tal como para sugerir que este proceso de transformación cultural llegará al punto de hacer de América Latina un continente protestante[73]. En contraposición a esto, Bastían[74] ha propuesto que el pentecostalismo es una suerte de expresión religiosa de las tradiciones populistas: promueve los liderazgos carismáticos por encima la representación ciudadana y el irracionalismo emocional por sobre la racionalidad moderna. En este sentido, lejos de ser una fuerza que incentive las nociones de progreso individual o el anticorporativismo

---

[70] Si uno observa las estadístieas construidas en base al Registro de Cultos no Católicos (Cuadro II) puede observarse que luego de la gran expansión de inscripciones entre 1985 y 1989. comienza una tendencia al decaimiento. Esta tendencia se corrobora en varias cosas, por ejemplo de acuerdo a Wy narczyck. 1989. op. cit. la mayoría de los grandes ministerios neopentecostales reconoce que el crecimiento se detuvo a principios de ios noventa, y también puede observarse que algunos de ellos debieron cerrar y abandonar varios de sus locales. El caso más paradigmático es el cierre del templo en el cine Roca del Ministerio Ondas de Amor y Paz.

[71] David Martin. Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

[72] Es oportuno remarcar que esta caracterización de la cultura hispana y de la sajona es hecha por el propio Martin, quién en sus párrafos iniciales trasluce un etnocentrismo acérrimo.

[73] El mismo tono triunfal se encuentra presente en otro trabajo relevante en los noventa: David Stoll. Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelieal Growth. Berkeley: University of California Press.

[74] Jean Pierre Bastian. La Mutación Religiosa de América Latina. FCE. México D.F.. 1997.

democrático, el pentecostalismo sería una mutación corporativa del protestantismo -que según Bastían estaba originalmente asociado a las fuerzas de la modernidad y la racionalidad.

En el fondo, los problemas con ambos tipos de interpretación es que han sobredimensionado y unilateralizado los posibles efectos políticos y económicos del crecimiento pentecostal en América Latina. Sobredimensionado, porque aún en el caso de países donde el pentecostalismo llegó a ocupar un lugar en las instituciones políticas, como por ejemplo Brasil o Chile, su papel ha sido medianamente efímero y relativamente intrascendente. En general se han limitado a intentar favorecer a sus iglesias desde sus posiciones en el aparato estatal y han influido poco o nada en la política nacional. Unilateralizado, porque los pentecostales han asumido posiciones contrastantes, por ejemplo, mientras algunos apoyaron el régimen de Pinochet en Chile, otros participaban de las organizaciones defensoras de los derechos humanos que se oponían al régimen, con lo cual queda claro que pensarlos unilateralmente como fuerza democrática o autoritaria es iradecuado. Tal vez, el problema radique en buscar los papeles económicos y políticos en un nivel incorrecto; los pentecostales no parecen incidir predominantemente en las grandes estructuras institucionales de la nación, sino en el mundo cotidiano de los sectores populares. Y no lo hacen en el sentido de sentar las bases para una nueva cultura política o económica, sino como proveedores de pequeñas tácticas para resolver dificultades circunstanciales. En síntesis, y como muestran también trabajos etnográficos referidos a Brasil y Chile[75], si el pentecostalismo juega algún papel económico o político este se produce al nivel de las *cultural politics*, es decir como micro estrategias de adaptación y resistencia de los sectores populares en escenarios diversos. Es posiblemente por eso que si algún elemento en común han tenido los distintos contextos en los que el pentecostalismo se ha difundido es la de ser ámbitos en procesos de crisis o transformación que obligaban a los sectores afectados a buscar mecanismos de readaptación. En esos espacios sociales el pentecostalismo se ha mostrado, casi universalmente, como un gran proveedor de recursos para aquellos que suelen padecer escasez de medios, tanto culturales como materiales o sociales.

---

[75] Cecilia Mariz. **Coping with Poverty. Pentecostals and Christian Base Communities ¡n Brazil.** Temple University Press, Filadelfia, 1994. Manuel Canales, Samuel Palma y Hugo Villela. **En Tierra Extraña** II. Amerinda, Santiago de Chile, 1991.

LA IGLESIA ANGLICANA EN LA ARGENTINA: RELIGIÓN E IDENTIDAD NACIONAL

Paula Seiguer*

Este trabajo intenta proponer algunas hipótesis iniciales sobre ei papel jugado por el protestantismo en la conformación de la identidad de ios inmigrantes de origen inglés en la Argentina de principios de siglo. En él se ha puesto especial énfasis en la forma en que los diferentes grupos estudiados se posicionan frente un nacionalismo argentino en formación, que sirve como factor de cohesión social frente aí fenómeno masivo de la inmigración y a las transformaciones que ella produce en la sociedad argentina®. Es este un proceso caracterizado ante todo por la circuíaridad: el encuentro fuerza tanto a los grupos nacionalistas como a los anglicanos a clarificar sus posiciones en un debate que pretende describir identidádes pero que a la vez las construye.

La historia del protestantismo en la Argentina está aún por escribirse. En general, la dimensión religiosa ha quedado relegada en la historia de la cultura y de las ideas producida en el ámbito académico. Las historias parciales escritas por los mismos protestantes o por sus detractores, a menudo están teñidas de intencionalidad proselitista[2], pero son casi las únicas que se refieren más específicamente al caso argentino. A partir de su lectura, podemos recrear las formas diversas de instalación y organización interna de las distintas denominaciones religiosas, y conocer a las figuras principales que lideraron este proceso en cada una de ellas.

* Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

[1] Ver Lilia Ana Beitoni Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX, Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 2001.

[2] Véanse, por ejemplo: J. Dexter Montgomery, Disciples of Christ in Argentina, 1906-1956. A history of the first iífty years of mission work, St. Louis, Bethamy Press, 1956; Daniel P, Monti, Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante ei siglo XIX, Buenos Aires, La Aurora, 1969; A. G. Tallón, Historia del metodismo en el Río de la Plata, 1836-1936, Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1936; Waldo Luis Villalpando, Las iglesias del trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina, Buenos Aires, Centro de Estudios Cristianos, 1970; Samuel Escobar. La chispa y !a llama. Breve historia de la Comisión Internacional de Estudiantes Evangélicos en América Latina, Buenos Aires, Ed. Certeza, 1978.

Otros autores, como Jean-Pierre Bastían[3], Prudencio Damboriena[4], Jean Meyer[5] o Hans Jürgen Prien[6] hacen una revisión de la historia del protestantismo latinoamericano, aunque su amplitud espacial y temporal atenta contra la precisión de los datos referidos a la Argentina. Según Bastían (con quien coinciden Meyer y Damboriena), los liberales latinoamericanos, triunfantes durante la segunda mitad del siglo XEX, distanciados de una Iglesia Católica que se niega a reconocer el Patronato a los nuevos estados, y se aleja aún más de estos cuando emprenden las reformas laicas de fines de siglo, ofrecen su protección a estos cultos que provienen de los países más desarrollados del mundo, con los cuales intentan mejorar sus relaciones comerciales y de donde provienen los tan esperados inmigrantes. La clave de la instalación protestante en Latinoamérica debería buscarse en la alianza que establece con el liberalismo, lo que sin duda es pertinente al caso argentino, como se verá en este trabajo.

Buena parte de la investigación más específica sobre el protestantismo en Latinoamérica se ha hecho sobre el caso mexicano, que difiere del argentino, fundamentalmente por la cercanía y peso de los Estados Unidos. Existe entonces en esta bibliografía una fuerte hipótesis que sostiene que fueron los norteamericanos los auténticos propagadores del protestantismo latinoamericano. Según los autores, los europeos no habrían estado interesados en un desarrollo que pudiera llevar a conflictos en esa zona. A modo de prueba, remiten al Congreso de Edimburgo de 1910, que se negó a declarar a América Latina como zona de misión, mientras que en la Reunión de Cincinatti, de 1914, los norteamericanos decidieron pasar a la ofensiva, hecho que fue confirmado oficialmente en el Primer Congreso Panamericano Protestante, celebrado en Panamá en 1916.

En el Río de la Plata los primeros protestantes fueron inmigrantes ingleses y alemanes llegados aquí en las primeras décadas del siglo XIX. La primera reunión protestante de que se tenga noticia fue celebrada el 19 de noviembre de 1820 por James Thomson, misionero de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera *{British and Foreign Bible Society)*[7]. En 1825, el tratado de amistad y comercio firmado entre las Provincias Unidas e Inglaterra incluyó una cláusula que aseguraba la libertad de cultos a los ciudadanos ingleses, libertad que también apareció consagrada en la Constitución de 1826, y que finalmente garantizó la Constitución de 1853. A partir de entonces comenzó la lenta instalación y organización de las diferentes denominaciones, que se aceleró con la gran inmigración de fines de siglo. En 1825 se inauguró el primer templo protestante, que fue

---

[3] Jéan Pierrre Bastían, **Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911,** México, F.C.E., 1989; **Historia del protestantismo en América Latina,** México, Cupsa, 1990; **Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina,** México, F.C.E., 1994; **La mutación religiosa de América Latina,** México, F.C.E., 1997.

[4] Prudencio Damboriena **El protestantismo en América Latina, 2** tomos, Feres, Friburgo, **1962;** "Génesis y etapas de la penetración protestante en Iberoamérica", **Cuadernos hispanoamericanos,** vol. 8, n° 80, **1956.**

[5] Jean Meyer, **Historia de ios cristianos en América Latina, siglos XIX y XX,** México, Vuelta, 1989.

[6] Hans Jürgen Prien, **La historia del cristianismo en América Latina,** Salamanca, Sigúeme, 1985.

[7] Ver ei relato del propio Thomson en el libro que publicó a su vuelta a Inglaterra compilando las cartas escritas durante su largo viaje: Letters **on the moral and religious state of South America,** Londres, 1827.

anglicano. Durante el resto del siglo se instalaron presbiterianos (1829), metodistas (1836), luteranos (1843), bautistas (1886), valdenses (1887) y adventistas (1894)[8]. Las iglesias norteamericanas tardaron más en aparecer, pero cuando lo hicieron (en las primeras décadas del siglo XX) sus recursos económicos y su "agresividad" evangelizadora las volvió llamativas. Sin embargo, no tuvieron en Argentina la importancia que alcanzaron en México, y de hecho, el protestantismo siguió siendo dependiente de los grupos relacionados con la inmigración hasta épocas recientes (con la instalación y relativo éxito del pentecostaiismo)[9].

En torno al cambio de siglo, apareció en Argentina una diferencia importante entre aquellos grupos protestantes que destinaron su discurso a los tradicionales y minoritarios círculos de inmigración anglosajona y germana, y aquellos que intentaron expandir su acción evangelizadora para abarcar a sectores más amplios de la población local. También dentro de la Iglesia Anglicana pudo observarse una renovada actividad y discrepancias con respecto a los objetivos centrales de su accionar. Las diferentes posturas, que convivieron en un enfrentamiento que apenas fue sugerido abiertamente, implicaron ideas distintas acerca de la identidad de la colectividad inglesa y de su papel en Argentina.

"Nuestra gente inglesa"

La cúpula de la Iglesia Anglicana fue un buen ejemplo del comportamiento de las iglesias que dirigieron sus actividades a comunidades inmigrantes de países de tradición protestante. Si bien la Iglesia contaba con una fuerte tradición misionera, que se remontaba a las primeras instalaciones de anglicanos en Tierra del Fuego en i 850[10], la política evangelizadora que se aplicó a los indígenas no pareció adecuada a un territorio que no aparecía como "desierto" de civilización. En 1910, se produjo una importante reorganización interna con fines eminentemente no misioneros[11] cuando se creó la Diócesis de Argentina y Sudamérica Oriental *(Anglican Diocese in Argentina and Eastern South America).* Por entonces, la Iglesia de Inglaterra tenía ya una gran cantidad de centros de culto e instituciones que trabajaban en forma regular, y que dependían, hasta ese momento, de la Diócesis de las Islas Malvinas (*Falkland Jslands Diocese,* inaugurada en 1869 con el nombramiento de Waite H. Stirling como primer obispo anglicano para Sudamérica) y de su Catedral, la Iglesia de Cristo (*Christ Church Cathedral).* La subdivisión del territorio sudamericano en nuevas diócesis que cubrían una extensión más abarcable otorgó al nuevo obispo, el reverendo Edward Francis Every, la oportunidad de

---

[8] Las fechas corresponden a las dadas por Jean Meyer, op.cit., p. 112.

[9] Siguió siendo, en la terminología de Viliálpando y Meyer, «de trasplante» y no «de injerto». ^

[10] Al respecto, ver las obras de Amoldo Canclini: **Alien F. Gardiner. Marino, misionero,** mártir, Buenos Aires, Marymar, 1979; **Jorge** A. **Humble. Médico** y **misionero patagónico,** Buenos Aires, Marymat; 1980; **Juan F. Lawrence. Primer maestro de Tierra del Fuego,** Buenos Aires, Marymar, 1983; **Tomás Bridges. Pionero en Ushuaia,** Buenos Aires, Marymar, 1981; **Waite** H. **Stirling.** El **centinela de Dios en Ushuaia,** Buenso Aires, Marymar, 1982.

[11] El trabajo evangelizador no fue nunca descartado dei todo. Más allá de las divergencias internas que analiza el presente trabajo, ia Iglesia mantuvo siempre centros de misión ante los indígenas del Chaco.

fortalecer la vida comuna! de estos centros dispersos, y con este objetivo expreso creó una revista de la diócesis, llamada *La Revista Diocesana de la Iglesia Anglicana en Sudamérica Oriental (The Diocesan Magazine ofthe Anglican Church in Eastern South America).*

Su primer número detalló cuidadosamente los "centros de trabajo" con sus correspondientes clérigos a cargo y horario de los servicios[52]. Además de esta impresionante red de centros de culto, existían instituciones con fines diversos agrupadas alrededor de la Iglesia. La Institución Memorial y Escuelas "Alien Gardiner" *(Alien Gardiner Memorial Institution and High Schools*), que funcionaba también como orfanato, ubicada en Los Cocos, Córdoba, era una de las más formales, pero había también grupos como la Sociedad de Hombres de la Iglesia Inglesa (*English Church Men's Society*) con fines eminentemente sociales, la Guilda de Costura de San Juan (*St John's Sewing Guild)* dedicada a la caridad o la Asociación Diocesana de Mujeres *(Women's Diocesan Association*) creada por el obispo Every con objetivos devocionales. Las dos sociedades misioneras presentes (las Misiones a los Marinos -*Missions to the Seamen Society*- y la Sociedad Misionera Sudamericana -*South American Missionary Society*<- o SAMS) te-' nían un alcance mayor al de la Diócesis, motivo por el cual sus miembros tenían mayor independencia de esta, si bien participaban en sus actividades utilizando la pro-Catedral como base y al menos dos párrocos de la Capital pertenecían a la SAMS[13].

Resulta mucho más complejo determinar cuál era el éxito alcanzado por esta organización, es decir qué lugar otorgaba la comunidad inglesa a su Iglesia. Estas fuentes sólo nos acercan el discurso de la Iglesia sobre la colectividad, con toda la carga de normatividad, del deber ser, que necesariamente contiene. Algunos comentarios aparecidos en la *Revista Diocesana...* permiten pensar que la colectividad, aunque se considerara parte integrante de la Iglesia Anglicana, no participaba muy asiduamente de sus actividades, o por lo menos, no lo suficiente desde el punto de vista de los pastores. En su contribución a la revista, el obispo Every anunciaba "A través de este periódico esperamos llegar a muchos a quienes aun el más enérgico de los capellanes puede apenas tocar,

---

[12] Estos incluían la pro-Catedral de San Juan en !a Capital Federal, y parroquias en Flores (San Pedro), Palermo (San Pablo), Belgrano (San Salvador), Lomas de Zamora (Santa Trinidad), Quilmes (Todos los Santos), Barracas (Iglesia de Cristo), Rosario (San Bartolomé), Bahía Blanca (San Pablo) y Chubut en Argentina; Montevideo (Santa Trinidad) y Fray Bentos en Uruguay; Río de Janeiro (Iglesia de Cristo), São Paulo (San Pablo), Bahía (San Jorge), Pemambuco y Pará en Brasil; Colonia de Nueva Australia en Paraguay; islas de Cabo Verde (San Vicente). A estas parroquias más establecidas se sumaban lugares que eran abastecidos por ellas y en los cuales se celebraban servicios (en colegios ingleses, capillas, centros de misión o, en el caso de Campana, en el Instituto de Mecánicos) una vez por semana o cada quince días: Hurlingham, Villa Devoto, Campana, La Plata, San Isidro, Berisso, General Urquiza, Maldonado (Palermo), Almagro, Alberdi, Talleres, Misión del Chaco... En Brasil, estos centros (Lapa, Móoca, Santos y São Vicente) celebraban el culto en lugares tan poco propicios como la sala de lectura del ferrocarril, el hall de una casa comercial o, simplemente, una plaza. Existían además en Argentina dos centros dedicados a realizar misiones entre los marinos (uno que cubría los puertos de Buenos Aires y La Plata y otro en Ingeniero White) y tres capellanías de zonas rurales *(camp chaplaincies*): una para Buenos Aires y las provincias del oeste, con servicios regulares en Juran y Venado Tuerto; otra para Córdoba y las provincias del norte, funcionando en Córdoba, Tucumán y Jujuy; y una más para Entre Ríos, Corrientes y Salto. Estas capellanías rurales atendían además a una multitud de pequeños pueblos dentro de su área, y los pastores a cargo visitaban también a quien así lo pidiese.

[13] Ver **The Diocesan Magazine of the Anglican Church in Argentina and Eastern South America,** N° 1, Octubre de 1910, pp. VI, 15 y 16.

y hacerlos sentir que pertenecen a una Iglesia que se preocupa por ellos. Debería ser un lazo de unión entre miembros dispersos de nuestra Iglesia en todas partes, y ayudar a comunidades aisladas a interesarse las unas por las otras, y en general construir una vida eclesiástica en común"[14].

La dispersión de los miembros de la Iglesia y la dificultad de establecer conexiones entre ellos era destacada también en otro artículo anónimo (tal vez escrito por el editor de la revista, reverendo A. Jules Dubourg, pastor de la parroquia de Flores), en donde se dice que "Indudablemente la dificultad más crucial que el clero anglicano tiene que enfrentar en Sudamérica es que su gente está tan distanciada entre sí. Incluso en una ciudad tan poblada como Buenos Aires cada clérigo siente que los miembros de su rebaño están apenas salpicados aquí y allá sobre un distrito que en Inglaterra parecería imposible de manejar por lo enorme"[15]. Y al expresar sus esperanzas de que la revista pudiera contribuir a paliar en parte esta situación, "La razón más importante por la cual esperamos que esta Revista pueda tener éxito es que no es un intento aislado, sino uno de los lados de un gran movimiento para soldar a las desperdigadas comunidades anglicanas de las Repúblicas al este de los Andes en una unidad viviente"[16], en una referencia clara a la subdivisión que creó la nueva diócesis.

En el esfuerzo por conectarse con los diversos sectores de la comunidad angloargentina, la Iglesia Anglicana contó con la colaboración de compañías inglesas, como frigoríficos y ferrocarriles, que le proporcionaron ayudas diversas, que fueron desde el préstamo de instalaciones adecuadas para el culto[17] hasta el pago de alquileres de los edificios de colegios ingleses[18]. Esta relación tan estrecha a nivel institucional parece haberse construido sobre lazos mucho más personales, como es de esperar en comunidades tan pequeñas. En Paraguay, por ejemplo, F.F. Lawton, el gerente de la Compañía de Ferrocarril Central Paraguaya, era al mismo tiempo el secretario del comité que juntaba fondos para la construcción de una iglesia en Asunción[19]. Este patrón probablemente se repitiera en muchos casos, habida cuenta de la insistencia que las religiones reformadas han puesto desde el comienzo en la imbricación entre la institución eclesiástica y la comunidad de fieles en la que se sustenta[20].

---

[54] "By means of this paper we hope to reach many whom the most energetic of chaplains can scarcely touch and make them feel that they belong to a Church which cares for them. It shouid be a bond of unión between scattered members of our Church everywhere, and help isolated communities to take an interest in each other and generally build up a common Church life." **The Diocesan Magazine...,** op.cit., p. 3.

[15] "Unquestionably the most crucial difiiculty which the Anglican clergy have to face in South America is that their people are so far apart from one another. Even in a crowded city like Buenos Aires each clergyman íeels that the members of his fiock are just dotted here and there over a districí that in England would seem unmanageably huge." **The Diocesan Magazine...,** op.cit., p. 7.

[16] "The chiefest reason why we hope that this Magazine may succeed is that it is not an isolated attemp?, but one side of a big movement to weld the scattered Anglican communities of the Republics east of the Andes into a living whole." **The Diocesan Magazine...,** op.cit., p. 7.

[17] Ver The Diocesan Magazine..,, op.cit., pp. 16-17.

[18] **The Diocesan Magazine...,** op.cit., p. 19.

[19] **The Diocesan Magazine..., op**.cit., **p. 21.**

[20] Esta preocupación está presente incluso en los primeros escritos de Lutero, como el "Discurso a la nobleza de la nación alemana" de 1520 (México, SEP 1988- existen muchísimas ediciones), y si bien la Iglesia Anglicana, con su reivindicación de parte de la herencia católica, es muy cuidadosa en cuanto a la organización de la jerarquía eclesiástica, no ha renunciado jamás a la concepción esencial de la Iglesia como *congregatiofidelium,* lo que se ve reflejado claramente en la organización interna de cada parroquia.

¿Cómo se definía a esta comunidad de fieles con la que la Iglesia Anglicana intentaba entrar en un contacto tan estrecho? ¿Quién o quiénes determinaban los criterios de pertenencia y exclusión de ella? En su sermón de inauguración de la pro-Catedral, el obispo Every explicitó su posición frente al rol que le correspondía a la Iglesia de Inglaterra en un país mayoritariamente católico:

"Algunos han temido que el reconocimiento de la iglesia de San Juan como nuestra pro-Catedral anglicana sería un acto de descortesía o de agresividad hacia la Iglesia Católica Romana, que es la Iglesia establecida de este país. Por mi parte (y hablo luego de consultar con las autoridades del Hogar[21]) no puedo pensar que este sea el caso. [...] nuestro propósito *no* es agresivo sino que está solamente relacionado con nuestra propia eficiencia en nuestra propia esfera, esto es, entre la gente de habla inglesa. [...] Nuestro objetivo es interno, ayudarnos a nosotros mismos, no externo, atacar a otros; no estamos estableciendo una institución rival a otras que existen en estos países, sino intentando hacer a nuestra propia organización espiritualmente eficiente en un espíritu de paz. [...] En verdad, el hecho de que seamos una minoría en estas tierras, totalmente insignificantes desde el punto de vista de los números, es en sí mismo un argumento fuerte para estar total y eficientemente organizados. Porque una minoría organizada puede actuar; una comunidad desperdigada y desorganizada no tiene poder para hacerlo. El establecimiento de la pro-Catedral de San Juan es entonces un asunto de organización interna solamente, en pro de nuestra propia eficiencia espiritual. Si alguno de ustedes ha tenido escrúpulos acerca de este punto, espero que puedan ser aliviados por esta explicación."[22]

---

[21] El uso característico de la palabra "Home" (siempre con mayúscula) para designar a Gran Bretaña se repite en diversos artículos de la **Revista Diocesana...** y resulta muy significativo. La colectividad angloargentina no reconoce otro hogar real que su país de origen, sin distinguir a este nivel entre quienes han nacido en Europa y quienes han nacido en Argentina. Como lo dice Andrew Graham Yooll en su libro **La colonia olvidada. Tres siglos de** presencia **británica en la Argentina** (Buenos Aires, Emecé, 2000): "Los británicos se negaron tenazmente a aceptar ser categorizados como inmigrantes, lo que significaba un descenso en la clase social. Los británicos eran visitantes." (p. 10). También resulta significativo el uso de la palabra "camp" (ver nota 11), ya que esta no existe en esta acepción en el idioma inglés, si bien es usada aún hoy por la colectividad como traducción casera de "campo". Su aparición en esta revista de 1910 nos indica, no sólo la antigüedad de este uso, sino también el hecho fundamental de que se asume que los lectores conocen el castellano, o al menos están al tanto de las particularidades del lenguaje propio de la colectividad. Este deslizamiento de los cánones académicos de la lengua inglesa sugeriría entonces que el uso del idioma constituye una elección y no una necesidad.

[22] "It has been feared by some that the recognition of St. John's Church as our Anglican pro-Cathedral would be an act of discourtesy or aggressiveness towards the Román Catholic Church, which is the established Church of this country. For my part (and I speak after consultados! with Home authorities) I cannot think that this is the case. [...] our purpose is *not* aggressive but is related solely to our own efficiency in our own sphere, i.e. among Engiish-speaking people. [...] Our object is internal, to help ourselves, not external, to attack others; we are not establishing a rival institution to others that exist in these countries, but in a spirit of peace endeavouring to make our own organisation spiritually efficient. [...] Indeed the fací that we are such a minority in these lands, altogether insignificant in point of numbers, is in itself a strong argument for being thoroughly and efficiently organised. For an organised minority can act; a scattered unorganised community is powerless to act. The establishment of St. John's pro-Cathedral then is a matter of internal organisation only, for the sake of our own spiritual efficiency. If any of you have had scrupies upon this point, I trust that they may be allayed by this explanation." **The Diocesan Magazine...,** op.cit., pp. 25-26.

Con tocio el peso del poder que le otorgaba su reciente consagración como la máxima autoridad religiosa anglicana residente en Argentina, Every planteó una actitud decidida en favor de mantener el trabajo de la Iglesia dentro de los límites de la colectividad angíoparlante. Pero la forma en que insistía sobre el tema llama la atención: es claro que hubo resistencias a la creación de la Diócesis y que su obispo ahora debía defenderla, pero podemos suponer también que los temores a los cuales Every hace referencia pudieron tener su origen en visiones diferentes acerca del papel que la Iglesia de Inglaterra debía cumplir en este país católico.

Efectivamente, y más allá de opiniones y prácticas extremas a las que nos referiremos más abajo, en otro artículo de la *Revista Diocesana...,* reproducido de la 3ª Revista Anual del Consejo Central de las Misiones de la Iglesia de Inglaterra *(3rd AnnualReview of the Central Board of Missions of the Church of England,* junio de 191.0), titulado "Problemas de Sudamérica" *(Problems of South America),* se sostenía una idea distinta de la del obispo de Argentina: "No puede haber ninguna bendición en quedarnos nosotros con la verdad en donde se admite que prevalece la forma cristiana más baja de entre las conocidas. Más aún, existe una vasta masa de infieles no evangelizados, gran parte de ella nómade, y bárbara y casi inaccesible."[23] Aparece aquí una discusión generada en tomo al Congreso de Edimburgo, celebrado en este mismo año. La posición finalmente adoptada, que no consideró a América Latina como zona legítima de misión debido a que ya estaba cristianizada y no se deseaba un conflicto frontal con la Iglesia Católica, iba en contra del rol tradicional dado a la Iglesia Anglicana por la expansión colonial británica del siglo XIX, según la cual debía constituirse en un instrumento civilizatorio de las masas bárbaras con los cuales los británicos tomaban contacto en zonas remotas como África, la India o América del Sur[24]. Parte de lo que estaba enjuego aquí, entonces, era la definición que los ingleses hacían con respecto a su rol en la Argentina, y a los argentinos, en tanto que pueblo cristiano y civilizado o masa semibárbara potencialmente evangelizable.

Estas definiciones aparentemente antagónicas con respecto a cuál debería ser la comunidad de fieles para la cual trabajara la Iglesia, resultan menos contradictorias de lo que puede parecer a primera vista. Notemos que las dos opiniones citadas aparecieron en una revista que, desde la misma elección del idioma en que estaba escrita, se dirigía en efecto sólo a sectores de la colectividad angíoparlante. Este no es un dato de poca importancia; por el contrario resulta central cuando consideramos que algunos grupos protestantes, como los Discípulos de Cristo (que comenzaron a trabajar en Argentina en 1906), siguieron escribiendo sus folletos y revistas en inglés aun avanzada la década de 1950, lo que debió necesariamente incidir en su capacidad de ganar nuevos adeptos[25].

---

[23] "There can be no biessing in keeping the íruth to ourselves where admittediy the lowesi; known type of Christianiíy prevails. Further there is a vast mass of unevangeiised heathendom, much of it nomad and barbarous and all but inaccesible." **The Diocesan Magazine...,** op.cit., p. 12.

[24] VerTimothy **H.** Parsons The **British Imperial** Century, **1815-1914,** Lanham (Maryland), **Rowman** &Littlefield Publishers, 1999, acerca del papel de las misiones en la difusión de los valores y cultura europeos a lo largo del Imperio Británico. También Víctor Kiernan The **Lords of Human Kind. European Aíiiíudes ío Gíher Cultures in the Imperial Age** , Londres, Serif, 3995 (1969).

[25] Ver ia revista **River Píate Reílections,** números aniversario de 1947 (vol. IV, n° 3) y 1956 (vol. XIII, n° 3).

La elección del idioma en que los diversos grupos e iglesias desarrollaron sus actividades proselitistas tiene estrecha relación con una de las cuestiones centrales de este trabajo, el tema de la identidad nacional. Se han destacado ya más arriba (ver nota 21) indicios claros de la definición intencional por la nacionalidad británica de parte de la comunidad anglicana. En su comentario, que inicia la *Revista Diocesana...*, el obispo Every anotaba que "hubo una buena respuesta al pedido hecho a las Iglesias de que observaran el Centenario Argentino. Nuestra gente inglesa olvidó su habitual actitud de distanciamiento *[aloofness]* y tomó su parte con auténtica simpatía."[26] Notemos que el autor del artículo del Consejo General de las Misiones, que se refería a la necesidad de propagar la verdad anglicana más allá de los límites de los angloparlantes, era aún más elocuente a la hora de definir la identidad nacional de los grupos de éstos que habitaban en América del Sur:

> "Hablando en general, tenemos a la raza británica, existiendo como un elemento permanente, distinto y en aumento bajo banderas extranjeras en países civilizados del nuevo mundo [...] mientras otros extranjeros son absorbidos, nosotros en la mayoría de los casos retenemos nuestra nacionalidad. Los individuos y las familias cambian constantemente, pero la raza permanece. Si bien *deseamos lealmente tornar nuestra parte en desarrollar estos países, nuestro objetivo es permanecer como distintos a ellos.* Nuestro número es menor que el de otros europeos, pero nuestra influencia está fuera de toda proporción con nuestro número. La Iglesia tiene que mantener la Fe y ser una fuerza para la unidad y las tradiciones del hogar frente a dificultades tales como vastas áreas y distancias, una atmósfera de irreligión y estándares morales degradados, un domingo secularizado, largas horas de trabajo, un clima enervante (en muchas partes), matrimonios mixtos, falta de buenos colegios ingleses, costo de vida."[27]

Al definirse a sí mismos como ingleses y europeos, extranjeros en países como Argentina, los anglicanos no tomaron el único camino posible, ni siquiera el camino evidente. Muchos de ellos habían nacido en Argentina, y, aun en el caso de los emigrados, como bien acota el artículo del Consejo General de las Misiones, no podía considerarse a la Argentina tan fácilmente como un país de paso, puesto que los británicos constituían "un elemento permanente" en Sudamérica. Existió entonces una elección de "permanecer como distintos", manteniendo "las tradiciones del hogar" en vez de dejarse absorber como los otros extranjeros. Esto implicó, por ejemplo, la necesidad de escribir en inglés y de contar con buenos colegios ingleses, y asignó también una función

[26] "...there was a very good response to the appeal to the Churches to observe the Argentine Centenary. Our English people forgot their usual altitude of aloofness and took their part with real sympathy." **The Diocesan Magazine...**, op.cit., p. 3.

[27] "Generally speaking we have the British race existing as a permanent and distinct and increasing element under alien flags in civilised countries in the new world [...] while other foreigners are absorbed, we for the most part retain our nationality. Individuáis and families are constantly changing but the race remains. While desiring loyally to take our part in developing these countries, we aim at remaining distinct from them. Our numbers are less than other Europeans but our infiuence is out of proportion to our numbers. The Church has to maintain the Faith and be a forcé for unity and the traditions of home in the face of such difficulties as vast areas and distances, an atmosphere of irreligion and debased moral standards, a secularised Sunday, long hours of work, enervating clámate (in many parts), lack of good English schools, expense of living.", **The Diocesan Magazine...**, op.cit, p. 12, la bastardilla es mía.

preservadora de esa identidad a la Iglesia Anglicana, que fue una iglesia nacional desde sus comienzos, y que por ello se adecuó con facilidad a este objetivo. La tarea de la Iglesia Anglicana en Argentina fue entonces conservadora de una supuesta identidad de origen, y a la vez creadora de una identidad colectiva para todos estos inmigrantes de origen inglés que se encontraban aquí dispersos y en minoría, y a quienes se debía, para recordar las palabras de la *Revista Diocesana...* "soldar... en una unidad viviente"[28].

Una vez definida con claridad !a identidad de extranjeros para todos los angloparíantes, y restringida a ellos la acción legítima de la Iglesia (más allá de cuestionamientos morales con respecto al deber para con las almas de aquellos con quienes convivían, como el del Consejo General de las Misiones), resultaba fácil la convivencia de esta colectividad nacional y religiosa "extraña" con el nacionalismo argentino de los primeros años del siglo XX: el respeto por el sentimiento nacional del país en el que se vivía, expresado en la observancia del Centenario, no tenía por qué chocar con el amor por la patria propia[29].

Mientras tanto, desde la óptica de la Iglesia Católica, que ya en esos años comenzaba a asociarse al nacionalismo argentino de tipo esencialista, según se verá más abajo, no parece haberse sentido a estos grupos de protestantes como una amenaza. Como lo expresó el Obispo de Jasso, monseñor Romero[30], en un debate ocurrido en la Cámara de Diputados del Congreso Nacional, el 30 de diciembre de 1901, en ocasión de votarse una partida del presupuesto nacional: "Yo profeso un sincero respeto a las familias protestantes que vienen a nuestro país, dignas de toda consideración y de todo respeto; yo profeso también una alta consideración a muchos dignos pastores protestantes que vienen a nuestro país, que dentro de las familias protestantes practican el cuito y forman su escuela respetuosa..."[31] La cúpula de la Iglesia Anglicana, entonces, encontró su espacio propio dentro de la sociedad argentina, ese espacio que le permitió integrarse a ella sin roces indeseables, a través de un deseo manifiesto de no integración.

---

[28] El rol de los Hderazgos étnico-reiigiosos protestantes en la preservación de las tradiciones de los países de origen y en la creación de ámbitos de sociabilidad y mantenimiento de contactos dentro de la colectividad ha sido trabajada en el caso de los daneses y la Iglesia luterana por María M. Bjerg. Ver «Corno faros en la tormenta...Los líderes étnicos de la comunidad danesa», Estudios Migratorios Latinoamericanos, año 7, n° 21, 1992; «Educación y etnicidad en una perspectiva comparada. Los inmigrantes daneses en la pradera y en la pampa, 1860-1930», Estudios Migratorios Latinoamericanos, año 12, n° 36, 1997; y otros artículos de 1a misma autora.

[29] La posibilidad de una convivencia pacífica de las élites de ias colectividades extranjeras y de ios sectores nacionalistas esencialistas de la élite gobernante argentina basada precisamente en estos supuestos se había demostrado en los últimos años de la década de 1890 con el acercamiento a la colectividad italiana y española en momentos de tensión por ei conflicto limítrofe con Chile. Ver Lilia Ana Bertoní, "La hora de la confraternidad. Los inmigrantes y la Argentina en conflicto, 1895-1901", Estudios Migratorios Latinoamericanos, año il,n°32, 1996.

[30] Gregorio Ignacio Romero, nacido en Entre Ríos en 1860, fue ordenado en 1883. En 1885 se recibió de abogado y luego se convirtió en el Presidente dei Consejo General de Educación de Santa Fe. Consagrado obispo de Jasso en 1899, fue el único obispo en el Congreso argentino, en el que se desempeñó como diputado nacional por Santa Fe entre 1898 y 1904. Sus ideas políticas y doctrinarias lo hicieron muy controvertido, dentro y fuera de la Iglesia Católica. Presentó al Poder Ejecutivo Nacional, en 1904, junto con ei Padre Grote, el primer proyecto de legislación obrera, en nombre de los Círculos Obreros Argentinos. Fue Vicario General de la Armada, auxiliar de la arquidiócesis de Buenos Aires y amigo personal de Bartolomé Mitre (a quien dio la extremaunción), además de escribir historia y crítica literaria. (Datos extraídos de V. O. Cutolo, Nuevo Diccionario Biográfico Argentino (1750-1930), 7 volúmenes, Buenos Aires, Elche, 1968).

[31] Congreso Nacional, Cámara de Diputados. Diario de Sesiones, 1901, tomo 2, p. 761.

"Argentino a la par de cualquiera"

La cúpula de la Iglesia Anglicana, sin embargo, no poseía el monopolio de las opiniones dentro de su propia iglesia ni de su colectividad. Eí pastor William Case Monis[32], párroco de San Pablo, en Palermo, y a cuyo cargo funcionaban en 1910 los centros de misión de Maldonado y Almagro, la parroquia de Barracas y la capilla de General Urquiza, actuaba con criterios muy diferentes. De origen metodista, actuando como pastor dentro de la Iglesia Anglicana fundó en 1897 la primera Escuela Evangélica Argentina, en Palermo (Uriaite y Güemes). Este barrio era conocido popularmente como la "Tierra del Fuego", por el desamparo de sus habitantes con respecto a la acción del Estado y su "lejanía" de los barrios circundantes más "civilizados". En 1903 había siete Escuelas Evangélicas Argentinas que funcionaban en distintos barrios humildes de la Capital Federal, con 2.200 alumnos[33]. Para 1911 contaban con 5.600 alumnos[34]. Y en 1932, a la muerte de Morris, existían diez escuelas diurnas, cuatro escuelas complementarias, profesionales y nocturnas, un taller de artes y oficios, un Hogar ("El Alba") para huérfanos, un museo de historia natural, una biblioteca de más de 3.000 volúmenes, un gabinete de física, un laboratorio de química, una revista para niños *(Albores),* una revista para adultos *(La Reforma)* y dos canchas para deportes. Para entonces habían pasado por las entonces llamadas Escuelas e Institutos Filantrópicos Argentinos más de 200.000 alumnos, y la matrícula ascendía a 7.300[35].

La actitud de Morris, visible tanto en su obra como en sus escritos de *La Reforma* (revista fundada por Matías Fernández Quinquela en 1901 y que Morris dirigió desde septiembre de 1903), fue francamente evangelizadora. Lejos de limitar su accionar a la colectividad angloargentina, y fiel a la tradición metodista, dedicó grandes energías al trabajo con los sectores populares, sin tomar en cuenta su origen. De hecho, y según el periódico *La Patria degli Italiani,* la mayoría de los asistentes a sus escuelas fueron hijos de inmigrantes italianos[36]. Los apellidos de sus colaboradores, tanto de los docentes de las escuelas como de los redactores de su revista, denotan un origen variado, sin que predominaran entre ellos los anglosajones.

---

[32] William Case Morris nació en Sohan, Cambridge, Inglaterra, en 1863. Luego de fallecer su madre en 1867, el padre de William decidió emigrar a América con sus hijos, cosa que hizo en 1872, como parte de un contingente de familias contratadas por una empresa colonizadora del Paraguay. En 1873 o 1874, la familia Morris se trasladó a Rosario, en Argentina, donde permanecieron hasta 1878, cuando pudieron arrendar una chacra. William se trasladó a Buenos Aires en 1886, y allf trabajó de pintor jornalero y empleado de comercio. En 1888 fundó una primera escuelita en ¡a Boca, y luego la Iglesia Metodista de la Boca. En 1889 se casó con Cecilia Catalina O'Higgins, con quien tuvo un hijo que murió muy pequeño. Luego, en 1897, se dirigió a Inglaterra, donde fue consagrado pastor y obtuvo el apoyo económico de accionistas de compañías inglesas radicadas en Argentina para la primera de las Escuelas Evangélicas Argentinas. (Datos extraídos de A. Washington de la Peña Un héroe del porvenir: **William** C. Morris, Buenos Aires, Asociación Tutelar de Sordomudas y Cooperativa del Instituto Nacional de Niñas, 1940).

[33] Según **La Reforma. Revista argentina de religión, educación, historia y Ciencias Sociales,** año III, n° 11, noviembre de 1903, p. 1509.

[34] Datos tomados de **La Reforma,** op.cit., año XI, n° 3, marzo de 1911.

[35] Ver **Un héroe del porvenir: William C. Morris,** op.cit., p. **45.**

[36] Artículo de **La Patria degli Italiani** reproducido en **La Reforma,** año **IV,** n° **9,** septiembre de **1904,** p. **2.027.**

Existió también un visible esfuerzo por integrar a los diferentes grupos protestantes. Desde las páginas de *La Reforma* se anunciaba, por ejemplo, la llegada de pastores de renombre que daban conferencias por la tarde en el Templo Metodista y por la noche en el Presbiteriano[37]. Se mencionaban constantemente actividades de pastores (como la nueva versión anotada de la Biblia, adaptada para América del Sur que Daniel Hall preparó en Córdoba-[38]) sin mencionar a qué Iglesia pertenecían. Se publicaban obras de ficción, verdaderos folletines en ios que se enfrentaban católicos y protestantes y se debatían sus principales ideas (con el triunfo absoluto de los protestantes, por supuesto), con contenidos aceptables para casi cualquier iglesia reformada. En la sección teológica, distintos estudiosos analizaban pasajes bíblicos sin referirse a diferencias sectarias de interpretación. Con la única excepción de los Adventistas, a quienes se criticaba por caer en el error de considerar como *sabbath* al sábado en lugar del domingo[39], todas las iglesias evangélicas parecen haber sido bienvenidas.

La Reforma mantenía además una firme correspondencia con otras publicaciones protestantes argentinas, latinoamericanas, norteamericanas y europeas, y con los principales periódicos argentinos, y solía reproducir los artículos que la mencionaban o que creía de interés religioso, histórico o educativo. Su ámbito de interés, como se puede apreciar, era mucho más amplio que el de la *Revista Diocesana...,* y coincidía con una intención ecuménica de evangelización protestante.

El deseo de alcanzar a la mayor cantidad posible de gente y de tener un alcance social más amplio explicaría la decisión de utilizar el castellano como lengua principal. No solamente las revistas de Monis se escribieron en este idioma, también fue el empleado en sus escuelas (no he encontrado ninguna evidencia siquiera de que se enseñase el inglés como materia obligatoria u optativa), y de entre todas las parroquias y centros anglicanos, solamente en las que dependían de él o del reverendo J. A. Rickards[40] se ofrecían servicios religiosos en español.

Sin embargo, no debe pensarse que el uso del idioma local sumado a un objetivo de evangelización revelaran en Morris una actitud similar a la propugnada por el articulista del Consejo General de las Misiones (ver nota 23). El uso del castellano iba unido en este caso a una fuerte identificación con la Argentina y a la definición de todos los miembros del grupo como argentinos, lo que los diferenciaba netamente de cualquier iniciativa misionera previa y posterior. El mismo Morris escribió un artículo titulado "El Patriotismo. Meditaciones", que apareció en *El Monitor de la Educación Común* en noviembre de 1910, donde destacaba que "Un patriota es uno que *ama* a su patria; ó sea a su país, su tierra natal ó adoptiva", y luego de proclamar las virtudes del patriotismo, y de explicar como su máxima expresión se alcanzaba cuando se unía con la religión, hablaba de "nuestras conmemoraciones Centenarias [...] las páginas heroicas de la historia pasada de nuestra Patria Argentina" dejando en claro que él participaba de la nacionalidad ar-

---

[37] La Reforma, año IV, n° 9, septiembre de 1904, p. 2029.
[38] La Reforma, año IV, n° 6, junio de 1904, p. 1860.
[39] La Reforma, año III, n° ÍL noviembre de 1903, pp. 1503-1506.
[40] Destaquemos que W. C. Monis y L A. Rickards son los dos únicos pastores anglicanos mencionados por la Revista Diocesana... que son miembros de la SAMS. Ver The Diocesan Magazine..., op.cit., p. V.

gentina y que sus palabras no eran las de un extranjero[41]. En realidad, el énfasis puesto en formar parte de la nación argentina es notable en todas las actividades de Monis y su entorno, tanto en los artículos de *La Reforma* (donde se reprodujeron, en la sección "Documentos para la Historia", fragmentos de la *Historia de Belgrano* y la *Historia de San Martín* de Bartolomé Mitre, junto con artículos del debate acerca del monumento de la Reconquista[42 y 43], por poner solo dos ejemplos), como en las actividades de las Escuelas Evangélicas Argentinas, que celebraban cada fecha patria con grandes actos en los salones de la Sociedad Rural[44]. Las Escuelas, además, tenían como costumbre el tener una serie de lemas que eran pintados en las paredes de sus edificios y que los alumnos aprendían de memoria, muchos de los cuales eran de contenido altamente patriótico[45].

Más allá de que entre los colaboradores y compañeros de trabajo de Monis se encontraban personas de orígenes variados, muchos de los cuales sin duda habían nacido en el país, también en este caso (como notábamos en el de la cúpula de la Iglesia Anglicana) se trató de una elección[46]. Esta asimilación, por otra parte, no impidió que Monis siguiese actuando en otros ámbitos como inglés, por ejemplo, a la hora de recaudar fondos, cuando aprovechaba sus contactos con la colectividad para conseguir donaciones

---

[41] Ver "El Patriotismo. Meditaciones", pp. 3, 9 y 12. Folleto aparecido en 1910 en forma suelta„ impreso por J. H. Kidd y Cía., reproducido de **El Monitor de ia Educación Común,** noviembre de 1910. En otros folletos más tardíos, Morris vuelve sobre el tema ("Excelentísimo Señor Presidente de la Nación Argentina Dr. Hipólito Yrigoyen. 12 de Octubre 1916-1922. Una gran esperanza patriótica", Buenos Aires, noviembre de 1916 y "La cuestión social. ¿Puede el cristianismo resolver la cuestión social?", Buenos Aires, 1920.)

[42] Ver **La Reforma,** año **III,** nos. 5 y 6, mayo y junio de 1903, pp. 1250 y 1291-94.

[43] A propósito de este debate, consultar la ponencia "La Revista Nacional y la construcción de la tradición patria a fines del siglo", presentada por Lilia Ana Bertoni en las **VI Jornadas Interescuelas-Deparíamentos de Historia,** Santa Rosa, 17 al 19 de septiembre de 1997.

[44] Este hecho consta no sóio en **La Reforma,** que anuncia prolijamente cada uno de estos actos, sino también en las palabras que Antonio Sagarna (uno de los más cercanos colaboradores de Morris) pronunció en una audición de Radio Splendid en 1932, con motivo de la muerte del pastor, y que son reproducidas por Washington de la Peña en **Un héroe del porvenir,** op.cit., p. 173.

[45] 'Todo ei porvenir de la Patria, está en los niños" (p. 10), "El patriotismo es la condición necesaria para la estabilidad nacional" (p. 14), "La Patria espera que cada niño cumplirá iealmente con su deber" (p. 24), "La niñez bendecida por Cristo, será una bendición y una gloria para la Patria" (p. 35), "Serás lo que debes ser o si no no serás nada (José de San Martín)" (p. 36), "Una Patria tan bella, demanda mucha hermosura moral de su Pueblo" (p. 41), "La obra más Santa, más Grande, Patriótica y Urgente en el día de hoy en la Argentina, es la obra de la Educación" (p. 41), "Hagamos que esta patria Argentina sea un santuario de toda virtud y una de las visibles moradas de Dios sobre la tierra" (p. 42), "El verdadero patriota siempre despreciará todo lo bajo, lo ruin y lo falso" (p. 45), "¡Dios iiaga que en los hogares argentinos se relate con frecuencia la historia inmortal de su amada Bandera!" (p. 46), "El complemento de la gran obra emancipadora de Mayo de 1810, es la dignificación y elevación intelectual y moral de todo el Pueblo Argentino" (p. 47), "Seré siempre leal a mi Dios, a mi Patria y a mi Deber", "Seamos siempre, dignos de la gloriosa herencia patria que Dios nos ha dado", "Gracia, Misericordia y Paz sean con todo el pueblo Argentino". Las referencias en páginas remiten al folleto "Lemas educacionales de ías Escuelas e Institutos Filantrópicos Argentinos", 2da. edición, Buenos Aires, Ed. Kidd, 1922 (1ª. Edición de 1917). Los tres últimos aparecen bajo el título "Leyendas educacionales, sacadas de la tarjeta patriótica-escolar de las Escuelas Evangélicas Argentinas, 9 de julio de 1903", **La Reforma,** año **III,** n° 7, julio de 1903, p. 1323.

[46] El caso de los Discípulos de Cristo, ya citado más arriba, vuelve a servir de ilustración: la mayoría de sus miembros había nacido en Argentina y sus nombres indican su origen español e italiano, sin embargo, su revista y folletos se escribían en inglés (lo forzado de esta situación se advierte con claridad cuando se notan los errores idiomáticos comunes en ellos).

de los directivos de Alpargatas o cuando viajaba a pedir ayuda directamente en Inglaterra.

Sin duda, el aliado más poderoso de Morris fue el gobierno argentino, que les prestó su apoyo de maneras múltiples. Los actos de las Escuelas Evangélicas Argentinas contaron siempre con respaldo gubernamental: para la fiesta del 25 de mayo de 1901, las Escuelas recibieron adhesiones del presidente Roca, del ministro de Justicia e Instrucción Pública Magnasco, dei ministro de Agricultura Ramos Mejía, del ministro de Guerra (quien mandó una banda militar), de la municipalidad (que decoró los salones) y de la Sociedad Rural Argentina (que los prestó)[47]. Esta aprobación no fue circunstancial, de hecho se extendió hasta incluir a las Escuelas en el presupuesto nacional de 1901 con 200 pesos y en el de 1902 con 500, lo cual provocó encendidos debates en la Cámara de Diputados. Hemos registrado también otros casos de apoyo estatal a las iniciativas evangelizadoras y misioneras de los anglicanos[48].

El apoyo oficial a este grupo protestante de origen inglés conoció, probablemente, más de un motivo. Sin duda influyó el hecho de la importante conexión económica con Gran Bretaña y de la imagen idealizada de los inmigrantes del norte de Europa, que hacía de Morris el prototipo del hombre que se deseaba atraer a este país[49]. Por otra parte, la obra educativa que realizaban las Escuelas Evangélicas Argentinas en los barrios pobres de Buenos Aires, donde las escuelas públicas escaseaban, y su insistencia en inculcar el patriotismo argentino a quienes eran, al fin y al cabo, hijos de inmigrantes, coincidieron con las intenciones del Estado de nacionalizar a estos niños[50], y no pudieron menos que ganarle la simpatía y el apoyo de éste.

Por motivos de afinidad ideológica, los sectores liberales de las élites porteñas colaboraron activamente con Morris y su grupo. *La Reforma* tenía tendencias marcadamente liberales, y e! anticlericalismo constituyó sin duda un punto de conexión. En forma muy general, esto podría sustentar la tesis de Bastían acerca de la ayuda vital dada por los liberales latinoamericanos en el poder a los primeros grupos protestantes.

Por otra parte, la Constitución y las leyes argentinas garantizaban la libertad de cultos, y la defensa de estos principios implicó a varios personajes en la protección de Morris y sus instituciones frente a la Iglesia Católica, con la cual *La Reforma* se enfrentó en forma virulenta. La revista no escatimaba improperios ni historias escandalosas de ningún tipo con respecto a ella, en una actitud que contrastaba con su tono predominan-

---

[47] Ver relato en La Reforma, año I, n° 6, junio de 190!, p. 267.

[48] También las escuelas evangélicas que dirigía Matías Fernández Quinquela (el fundador y primer director de **La Reforma,** y gran colaborador de Monis) figuran con i00 pesos en el presupuesto de 1902, aunque esta partida no provocó tanto revuelo, posiblemente por ser menos notorio su nombre (ver Congreso Nacional, Cámara de Diputados. **Diario de Sesiones,** 1901, tomo 2, sesión del 30 de diciembre de 1901, pp. 754-765). El Congreso también aprobó la donación de tierras a los misioneros anglicanos en Tierra del Fuego (ver Congreso Nacional, Cámara de Diputados, **Diario** de **Sesiones,** 1900, tomo 1, sesión del 27 de junio de 1900).

[49] Ver Tulio Halperin Donghi "¿Para qué la inmigración?" en **El espejo de la historia,** op.cit.

[50] Ver Lilia Ana Bertoni "Construir la nacionalidad: héroes, estatuas y fiestas, 1887-1891", **Boletín** del **Instituto de Historia Argentina** y **Americana Dr. Emilio Ravignani,** n° 5, 1992; y "Soldados, gimnastas y escolares. La escuela y la formación de la nacionalidad a fines del siglo XIX", **Boletín del Instituto de Historia Argentina** y **Americana Dr. Emilio Ravignani, n°** 13, primer semestre de 1996.

temente tolerante y conciliador. Cualquier enemigo de la Iglesia Católica era un amigo de la revista: liberales, masones, italianos, judíos... La estrategia dio pie a situaciones de otro modo incomprensibles, como el apoyo que la revista prestó al monumento a Garibaldi, imprimiendo folletos con artículos de Clemente Ricci sobre aspectos de la historia italiana aparecidos en *La Reforma*;[51] la encendida defensa que *La Patria degli Italiani* hizo repetidamente de ella y de las Escuelas;[52] la participación en el Congreso del Libre Pensamiento celebrado en Buenos Aires los días 16,18 y 21 de julio de 1904 y en el que participaron evangélicos, socialistas, judíos, ateos y masones bajo la consigna de la oposición a la Iglesia Católica...[53]

La respuesta de los integrantes de la Iglesia Católica ante esta situación y ante la agresividad del grupo protestante no se hizo esperar. En *La Reforma* se transcribieron diversas versiones (por otra parte coincidentes) de un episodio ocurrido en 1904, y que parece significativo: Matías Fernández Quinquela y su esposa, Carlota Lubin, habían fundado hace poco tiempo un templo evangélico en Belgrano. Cuando el cura de la parroquia de la zona encontró a la Sra. Quinquela repartiendo volantes evangélicos a la salida de la misa, la hizo detener por el comisario de la seccional 23ª. Además de sufrir los insultos del cura y el comisario, Carlota debió soportar casi tres horas de arresto, mientras esperaba a que el párroco se presentara a declarar. Un testigo del hecho, que confirmó que ella no había cometido ningún crimen, se retiró indignado cuando notó que sus declaraciones estaban siendo falseadas. Finalmente, su marido fue avisado y se presentó para liberarla[54]. Es notable la forma expeditiva en que el comisario obedeció a los deseos del cura si se considera que Carlota Lubin no había cometido infracción alguna que pudiera justificar su arresto: su proselitismo podía resultar irritante, pero sin duda se encuadraba perfectamente dentro de la libertad de culto que garantizaba la Constitución.

Pero la ofensiva que resulta más significativa se produjo en 1901 en la Cámara de Diputados, en ocasión del debate por el presupuesto de 1902. Este debate, ya mencionado más arriba, se produjo cuando, en la sesión del 30 de diciembre de 1901, el obispo Romero, diputado por Santa Fe, objetó la partida que otorgaba un subsidio a las Escuelas Evangélicas Argentinas. Los argumentos que utilizó en su ataque, y los que emplearon sus oponentes son muy interesantes, por cuanto puede observarse que el principal motivo de preocupación residía en si las Escuelas eran formadoras o disolventes de la nacionalidad argentina.

Monseñor Romero alegaba que subvencionar a las Escuelas Evangélicas Argentinas era colaborar con el protestantismo, culto que era permitido por la Constitución, pero que no podía ser promovido desde el Estado, ya que el único culto oficial era el católico. Distinguía también entre dos clases de extranjeros protestantes: los inmigrantes

---

[55] **La Reforma,** año IV, n° 6, junio de 1904, p. 1860.

[52] Ver un ejemplo del día 15 de diciembre de 1903 reproducido en **La Reforma,** op.cit., año IV, n° 1, enero de 1904, p. 1594.

[53] **La Reforma** da noticias de este congreso en las páginas 2022 a 2024 del año IV, n° 9, septiembre de 1904.

[54] **La Reforma,** año 4, **n°** 5, mayo de 1904, p. 1799. Se transcriben los relatos de **La Prensa, Alpha** y **Omega,** y El **estandarte evangélico de Sud América.**

respetables que practicaban la religión de su país de origen (ver cita más arriba) y los propagandistas que creaban escándalos, como Morris, que era un extranjero que sobornaba a los pobres con dinero, alimentos y vestido para que cambiaran de religión. Finalmente, dijo: "Es también una escuela contraria al sentimiento nacional. En ella se ha enseñado continuamente a faltar el respeto a nuestros próceres de la Independencia, a Belgrano, a San Martín. ¿Y por qué? Porque uno puso su bastón en las manos de la virgen de las Mercedes, en Tucumán, y el otro puso el escapulario de la virgen del Carmen en el pecho de sus soldados"[55]. Luego de este obvio intento de identificar nacionalismo con catolicismo, Romero terminaba diciendo que la burla a los próceres aparecía en *La Reforma*, revista que era editada por Morris.

Ante el ataque, un grupo de diputados decididamente liberales decidió tomar la defensa de las Escuelas. Entre los más prominentes se encontraban Lacasa, diputado por Buenos Aires y miembro de la comisión encargada de redactar la partida en cuestión y Emilio Gouchon, quien tenía una cercanía particular con las Escuelas Evangélicas Argentinas[56]. Estos hombres insistieron en la importante función que cumplían estas escuelas, complementando la acción del Estado en barrios en los que no existían escuelas públicas; dieron fe del patriotismo en el que formaban a ios niños; y, por sobre todo, recordaron que ei preámbulo de la Constitución daba la bienvenida a todos los hombres del mundo que quisieran habitar ei suelo argentino y que la nación estaba compuesta por todos sus habitantes. Con esto, reivindicaban a Morris como parte de la nación, rechazando para él el rótulo de extranjero. En palabras de Gouchon "no es extranjero aquel que vincula al progreso del país sus esfuerzos, que le consagra su inteligencia y su voluntad; ese es argentino a la par de cualquiera."[57]

Como puede verse, en esta discusión estaba enjuego algo más que el subsidio a las Escuelas. También había en pugna diversas ideas sobre lo que era la nación. Mientras que para monseñor Romero la nación era un ser que preexistía a la inmigración protestante, ligada a io hispánico, con una religión y tradiciones propias y establecidas que podían correr peligro por las actividades de los protestantes ingleses; los defensores de Morris sostenían una concepción voluntarista, donde el origen era menos importante que el deseo de formar parte de la Nación, que podía albergar- ideas y tradiciones diferentes siempre que hubiera respeto y buena voluntad. Notemos también que la idea de nación basada en la lengua y la raza que sostenía el obispo Romero es también la que mantenía el obispo Every en *La Revista Diocesana.*

Esta oposición puede verse claramente en las palabras del diputado-obispo, que endureció su posición al encontrarse en minoría: "cuando la letra o ei espíritu de ta constitución se me presenta dudoso o capaz de suscitar cuestiones, entonces me amparo y me asilo en la tradición. Yo evoco los recuerdos de nuestra historia y encuentro que en ellos hay una protesta de sangre contra la invasión protestante, hay la protesta de sangre de la reconquista."[38] Notemos el contraste que se establece con la opinión del diputado

---

[55] Congreso Nacional, **Cámara de Diputados, Diario de Sesiones,** op.cit., p. 761.

[56] Amonio Sagarna identifica a Gouchon como uno de los oradores usuales de ios actos patrióticos realizados periódicamente por las Escuelas. Cfr. **Un héroe del porvenir,** op.cit., p. **173.**

[57] Congreso Nacional. Cámara **de Diputados, Diario de Sesiones,** op.cit., p. 763.

Vivaneo: "Hay que lamentar que no haya cincuenta o cien mil personas como ei señor Morris en la República Argentina, pertenecientes a cualquier religión, pero que se empeñen en llevar a cabo esta obra."[59] El argumento religioso nunca fue tomado muy en serio por los oponentes de Romero, que no lo vieron justificado. Sólo les preocupaba la definición como extranjero y dañino para el nacionalismo argentino.

Sin embargo, resulta sorprendente que incluso un liberal convencido como Gouchon creyera necesario distanciarse de la crítica que *La Reforma* hizo a la actitud religiosa de Belgrano y San Martín. Tan grave le pareció la ofensa que recalcó que esta no era una revista de Morris, aun cuando Romero insistiera en que Morris firmaba los recibos por las suscripciones. Notemos, por otra parte, que el diputado-obispo tenía razón con relación a la revista. No era sorprendente que Morris firmara los recibos de suscripción teniendo en cuenta que era uno de sus más asiduos colaboradores, y gran amigo de Fernández Quinquela. Se convirtió en director de *La Reforma* en 1903. Es improbable, por otra parte, que Gouchon desconociese estos hechos.

A pesar de la oposición del Obispo, la partida fue aprobada[60]. Mon is logró entonces ser aceptado con su obra como argentino por los sectores más influyentes de su época, a pesar del rechazo de plano de la Iglesia Católica. Frente al desafío que planteó la preocupación por la inserción de los inmigrantes en la sociedad argentina, este grupo protestante de origen inglés respondió convirtiéndose en uno de los más fervientes reproductores del discurso del patriotismo. Donde la cúpula de la Iglesia Anglicana logró integrarse paradójicamente a través de un discurso de no integración que le permitió salvar objeciones a sus actos, Morris y su círculo se asimilaron como argentinos liberales y afrontaron los obstáculos en el camino de ser aceptados como tales con pleno éxito.

Para concluir, debemos destacar que las diferentes posturas evidenciadas en los actos y discursos de los dos grupos que se han distinguido aquí no implicaron para los protagonistas una separación irreconciliable: por el contrario, Monis siguió siendo un miembro activo en la organización de la Iglesia Anglicana en Argentina, tal vez porque su obra aún podía ser conceptualizada como inserta dentro de la vieja tradición evangelizadora anglicana visible en las iniciativas misioneras entre los indígenas de Tierra deí Fuego, o porque la actividad de otras iglesias protestantes en esta dirección ponía en evidencia las posibilidades de una acción que diese mayor protagonismo a la Iglesia Anglicana[61].

---

[a] Congreso Nacional, Cámara de Diputados, Diario de Sesiones, op.cit., p. 773.

[59] Congreso Nacional, Cámara de Diputados, Diario de Sesiones, op.cit., p. 764.

[60] La discusión completa de la sesión de! 2 de enero de 1901 se encuentra en Congreso Nacional, Cámara de Diputados, **Diario de Sesiones,** op.cit., pp. 769-774.

[61] Ver, por ejemplo, el trabajo de Norman Rubén Amestoy «'Una nueva vida'. La experiencia de la conversión en el protestantismo de! Río de la Plata (siglo XIX)», **Religión** y **Sociedad en Sudamérica,** año I, n°í, 1992.

LOS JUDÍOS SIRIOS EN BUENOS AIRESS ENTRE LA REVITALIZACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD Y LA ULTRAORTODOXIA, (1953-90)

Susana Brauner Rodgers*

"Ei í'uíuro ya es presente. Hartos del pan del tedio, embriagados por las aguas de la intrascendencia, estamos en las postrimerías del siglo XX hambrientos y sedientos de D-s (Dios).
En nuestro castigado pueblo, los Baalé Teshuvá, retornantes a nuestro acervo, han dejado de ser una curiosidad para constituir una realidad cotidiana. Saciar esa sed es un imperativo. "[1]

El propósito de este trabajo es abordar, en forma simultánea y comparada, el proceso experimentado por las corrientes migratorias judías de origen sirio, procedentes de las ciudades de Alepo y de Damasco, en su intento de revitalizar sus particularidades religiosas y tradicionales, en el marco de una población judía que, mayoritariamente, se había alejado de la estricta observancia de los preceptos bíblicos.

La idea es poder analizar el recorrido transitado desde ei debilitamiento de un liderazgo secular abierto a los valores y normas del mundo moderno, hasta el fortalecimiento de nuevos dirigentes y núcleos religiosos que promovían el riguroso cumplimiento de los mandatos sagrados, y que se reivindicaban como los únicos que podían asegurar la continuidad intergeneracional judaica, En este contexto examinaremos:

- el fortalecimiento, a partir de ios años cincuenta, de la influencia ejercida por ciertos líderes rabínicos, a quienes les fue reconocido el monopolio interpretativo de las normas ideales para dar cumplimiento con ios preceptos bíblicos, y de los criterios de admisión y exclusión para aquellos que pretendían permanecer en los ámbitos comunitarios.

* Centro de Estudios Interdisciplinarios de Asia y Africa (UBA) - Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires,Tandil - Universidad Argentina de la Empresa (UADE).

1 Rabino Efraim Diñes, "Próiogo", **Retomo a las fuentes,** Buenos Aires, Editorial Yehuda, 1988, p. 9. El rabino E.Dines conduce el Seminario Rabínico Jajam Nissim Cohén ubicado en el barrio de Flores de la ciudad de Buenos Aires.

- el surgimiento de una nueva generación de dirigentes religiosos nativos, formados especialmente en el exterior, en Seminarios Rabínicos que respondían a distintas variantes del judaismo ultraortodoxo[2] y, que se convirtieron en los factores dinamizantes de los movimientos de "retornantes a las fuentes bíblicas" que lograron incorporar, desde mediados de los setenta, a numerosos jóvenes que se habían alejado de los espacios judíos tradicionales.
- el papel que cumplieron las entidades financieras que, aliadas al poder rabínico, y organizadas sobre la base del parentesco y el origen regional común, habrán de sostener y promover la difusión del judaismo ortodoxo, convirtiéndose en un factor de poder en los marcos más amplios de la colectividad judía en Argentina.

En este marco, cabe destacar que los diversos dirigentes y grupos religiosos que se fortalecieron durante el período dieron cabida a corrientes con rasgos fundamentalistas. Es decir que, independientemente de sus matices, todos, en su enfrentamiento con los valores de la Ilustración y de la Modernidad, ordenaron su propio mundo en base a creencias que adquirieron un carácter absoluto e inalterable.

De este modo, se pueden sintetizar algunas de las convicciones generales que dieron forma a las diversas variantes cercanas al fundamentalismo religioso[3] que encontraron eco en los marcos de la población de origen judeo-sirio:

---

[2] O "haredim" (temerosos de Dios), el término alcanza a diferentes corrientes que plantean que hay que preservar, en forma rigurosa y sin posibilidad de innovación, los preceptos religiosos que emanan de ía Biblia. Ver, Friedman, M., **Society and Religión. The nori-Zionist Orthodox in Eretz Israel, 1918-1936,** Jerusalén, Ben Zvi Publications, 1988 (en hebreo); Katz, J., **Halakhah and Kabbalah. Studies in the History of Jewish Religión, its various Faces and Social Relevance,** Jerusalén, Magnes Universidad Hebrea, 1984 (en hebreo). Sobre las corrientes ultraortodoxas de origen judeo-árabe en Israel, ver: Zvi Zohar, **Los Sabios de la Biblia y la Modernidad: La ortodoxia,** los **rabinos orientales y el movimiento Shas,** Jerusalén, Gílaion, 1996,p. 8-22 (en hebreo). Hoorvitz, **N.,** "Shas y el Sionismo: Análisis histórico", **Nuevos Rumbos,** Histadrut Sionista Mundial, vol. 2, abril, Jerusalén, 2000, p. 30-59.

[3] Bajo esta conflictiva categoría, han sido incluidos movimientos religiosos sumamente diferentes, provenientes de diversas religiones universales y además, con un impacto social y político desigual Según Ernest Gelíner, esta expresión alcanza a todos los movimientos o sectas cuyas ideas fundamentales se basen en una fe determinada que "debe sostenerse firmemente en su forma completa y literal, sin concesiones, matizaciones, reinterpretaciones ni reducciones. Presupone que el núcleo de la religión es la doctrina y no el ritual, y también que esta doctrina puede establecerse con precisión y de modo terminante, lo cual por lo demás, presupone la escritura", **Posmodernismo, razón** y **religión,** Barcelona, Paidós Studio, 1994, p. 14. En realidad, este fenómeno ha sido abordado por numerosos autores, entre otros se puede citar: Meyer, T., "Fundamentalismo: la otra dialéctica de la Ilustración", Debats, n° 32, junio 1990, pp. 67-69; Berger, P. (ed.), **The desecularization of the World, Eíhics and Public Policy Center,** Washington, 1999; Kepel, G., (dir.) **Las políticas de Dios,** Madrid, Grupo Anaya & Mario Muchnik, 1995; Kepel, G., **La revancha** de **Dios,** Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1995; Casanova, J., **Public Reiigions in the Modern World,** Chicago, The University of Chicago Press, 1994. Por otra parte, Klaus Kienzler, si bien afirma que en el judaismo no existe el peligro de realizar una lectura fundamentalista de ía Biblia (ya que desde sus orígenes el judaismo planteó la necesidad de adaptar los mandatos bíblicos a las exigencias correspondientes de la época), señala la existencia de grupos con rasgos fundamentalistas, aquellos que exigen una vuelta al judaismo y que llaman a la observancia extrema de la Ley Judía. Así los define: "Renuncian a todo cuanto pueda ofrecer la sociedad civil y fundamentan sus formas de vida de manera exclusiva en los mandatos y prohibiciones que extraen de los textos sagrados judíos. Este planteamiento implica una diferenciación estricta entre judíos y no judíos (goyim) cuyo último fin es el de combatir el mayor de los peligros que amenaza la supervivencia del pueblo elegido: la asimilación", El **fundamentalismo religioso,** Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 111-122.

- La fe en la infalibilidad de la Torá (Bilbia hebrea) como fundamento eterno para explicar todos los aspectos de la esfera privada, económica, social y pública.
- El rechazo a toda crítica, basada en un pensamiento racional y moderno, de la Torá y de otros textos sagrados judíos que incluyen la interpretación y aplicación de la Torá.
- La creencia en el advenimiento del Mesías, que llevaría a la instauración de un mundo ideal, es decir, el reino de Dios sobre la Tierra.
- La necesidad de cumplir en forma rigurosa todos los preceptos codificados en la Ley Judía (Halajá), preceptos inalterables que no son ni generales ni abstractos, sino instrucciones que cubren con detalle el modo de vida que deben adoptar los judíos para evitar el castigo divino y la asimilación: desde la alimentación, la vestimenta, la manera de conducirse en sus relaciones familiares, sexuales y laborales hasta la forma de comportarse frente a los no-judíos.
- La veneración dispensada a ciertos rabinos carismáticos, e "infalibles" en su interpretación de las leyes religiosas, en el marco de estructuras fuertemente jerárquicas.
- La capacidad de combinar sus creencias y prácticas milenarias con el uso de medios modernos y de avanzada.
- El impulso brindado a la re-educación religiosa, a través de variadas propuestas educativas, y ai fortalecimiento de los vínculos comunitarios sobre la base de los servicios sociales brindados y de la promoción de matrimonios endogámicos y alianzas comerciales.
- La pretensión de imponer sus prácticas a los judíos no-observantes y a las principales instituciones públicas que representaban a la colectividad judeo-argentina.
- La condena radical a todos los judíos y comentes que dentro del judaismo optaran por una vida alejada de los preceptos bíblicos, o que se opusieran desde una posición más liberal a una lectura tradicional de la Torá.
- El rechazo al compromiso político y social en Argentina, pero al mismo tiempo, la identificación con la derecha nacionalista israelí y con las comentes ultraortodoxas que aspiran al establecimiento de un estado regido exclusivamente por las leyes de la Torá en la 'Tierra Prometida".

Esta serie de postulados compartidos dieron lugar a la evolución gradual de diversas tendencias que son las que nos proponemos desarrollar en este trabajo: desde aquellas más moderadas, que se limitaron a revitalizar sus particularidades religiosas y tradicionales en el interior de sus propias comunidades, hasta otras que adquirieron un carácter más radical y pretendieron extender su influencia al conjunto de la colectividad judía argentina.

Para preparar esta investigación hemos contado con una gran variedad de fuentes: la documentación interna de las instituciones comunitarias; los archivos y memorias personales que conservaron algunos de sus dirigentes; la prensa comunitaria y nacional;

entrevistas efectuadas a representantes de los diferentes sectores involucrados; y otros trabajos que encararon el estudio de corrientes ultraortodoxas en diferentes contextos y del fundamentalismo en otras religiones.

Entre la ortodoxia religiosa y la apertura

Los principales núcleos sefaradles[4] comenzaron a arribar a Buenos Aires hacia fines del siglo XIX y principios del XX. Desde sus inicios un fuerte caracterizará al conjunto de las corrientes de dicho origen. En general fundan sus propias instituciones en forma independiente, de acuerdo a la zona de procedencia y/o lengua materna, pero con objetivos similares, brindar servicios religiosos y una educación judía tradicional.

En suma, pueden distinguirse cuatro grupos, por lo menos de acuerdo a las principales formas de organización que adoptaron en la Capital Federal: a) los marroquíes de habla hispana; b) los diferentes sectores de habla judeo-español, turcos, balcánicos y griegos; c) los sirios de Alepo, a los cuales se acercan otros de habla árabe, en general, procedentes de Egipto y de Jerusalén; y d) los sirios de Damasco, a los cuales se suman los de Beirut.

Si bien no se cuenta con datos oficiales, de acuerdo a las estimaciones más aceptadas, a mediados de la década de 1980 los judíos sirios representaban alrededor del 9% (20.000 individuos) de la colectividad judía en Argentina y el 60% de los de origen sefaradí[5].

Desde inicios del siglo XX y hasta mediados de la década del veinte los inmigrantes de Damasco y Alepo, considerados por sus pares judíos -tanto ashkenazíes[6] como sefaradíes- como los más ortodoxos en el ámbito religioso[7], concentrarán sus esfuerzos en lograr un rápido ascenso económico familiar, distribuyéndose cada sector en sus propios barrios, sosteniendo estrechos lazos regionales, y estableciendo las primeras entidades que habrán de cubrir las necesidades religiosas de sus miembros: templos, escuelas confesionales y un cementerio propio para cada comunidad.

En este contexto surgirán dos tipos de liderazgos, el religioso y el secular. El primero, conformado por rabinos, maestros y oficiantes, que logran, en una época y en una sociedad donde el poder religioso parecía estar en decadencia, una influencia nada despreciable en sus respectivas comunidades, en donde las figuras de relieve, rodeadas de "una aureola de santidad", continuaban despertando respeto y temor, tanto por su "erudición" como por los "poderes místicos" que les eran adjudicados[8]. Por otra parte, encon-

---

[4] Sefaradíes se denomina en forma genérica a los judíos cuyos antepasados descienden de aquellos que fueron expulsados de la Península Ibérica y también a los provenientes del mundo árabe.

[5] Los marroquíes, 4.2%, ladino parlantes 35.5%, alepinos 28.7%, damascenos 31.6%. Ver Bejarano, "Los sefaradíes en la Argentina: particularismo étnico frente a las tendencias de unificación", **Rumbos en el Judaismo, el Sionismo e Israel,** n° 17-í 8, 1986, p. 145.

[6] Ashkenazíes se denomina a los judíos provenientes de Europa Occidental y Oriental.

[7] Sobre las características de las comunidades judías en Siria, Ver, Harel.Y., **Changes in Syrian Jewry,1840-1880,** Tesis Doctoral, Universidad de Bar Han, **1992,**(en hebreo); Stillman, N., **The jews of Arab Lands in Modera Times,** New York, 1991; Zohar, Z., **Tradition and Change,** Jerusalen, Ben Zvi Institute, 1993 (en hebreo).

[8] La dirigencia rabínica alepina, a diferencia de otros núcleos religiosos de origen judeo-árabe, se caracterizó por su "militante conservadurismo" y por su disposición a evitar el recorte de sus atribuciones

tramos el liderazgo secular, conformado generalmente por hombres bastante jóvenes, con una formación judía tradicional e integrantes de familias que se encontraban en pleno ascenso socio-económico. En definitiva hombres muy tradicionalistas, pero generalmente más abiertos a los cambios del entorno y fascinados ante las posibilidades que les abría el mundo occidental. Sus iniciativas y apoyo económico al desarrollo de las entidades comunitarias, la mayor amplitud de recursos relaciónales establecidos con sectores extracomunitarios, como también los vínculos de dependencia que fueron creando a través del otorgamiento de trabajos y créditos a ios "correligionarios", fueron fortaleciendo con el tiempo su prestigio y predicamento.

Entre la década del treinta y la del cincuenta amplios sectores de la judeidad de origen sirio experimentaron un importante proceso de movilidad socio-económica ascendente, así como una mayor apertura hacia el entorno y compromiso con la problemática judía internacional. Y en este contexto, los dirigentes pioneros comenzarán a verse acompañados en sus tareas comunitarias por representantes de los nuevos grupos familiares, quienes habían accedido en tiempos más recientes a una mejor posición socioeconómica. Los importantes desniveles que habían existido entre las primeras familias de fortuna y el resto se estaban reduciendo. Las diferencias pronunciadas aún coexistían, pero la mayoría va ascendiendo en la escala social e ingresando a los llamados sectores medios. Asimismo, en esta época se genera un cierto alejamiento o hibridización en el cumplimiento de las prácticas religiosas tradicionales y al mismo tiempo, el poder de los dirigentes religiosos se va restringiendo y perdiendo influencia, por lo menos a nivel institucional. En la práctica, ambas comunidades se convertirán en espacios aglutinantes, pero muy conflictivos, en donde corrientes internas o caudillos locales de prestigio intentarán imponer distintas estrategias a fin de sostener un alto grado de cohesión grupa! y, además, procurarse un mayor control en la dirección de los asuntos comunitarios. De hecho, en esta época los judíos orientales fueron conducidos por sus dirigentes más adinerados, conjuntamente con rabinos cuya influencia estaba muy delimitada por las diferentes comisiones directivas que regían las instituciones de cada sector. Y en la práctica, en muchos casos, neutralizándose mutuamente.

En este contexto, comenzaremos a abordar los procesos internos transitados por ambos sectores en forma independiente, desde mediados de los años cincuenta hasta fines de los setenta, es decir, desde el arribo a Buenos Aires del rabino de origen alepino I.Chehebar -dirigente que se convertiría en uno de los principales referentes del judaismo ortodoxo-, hasta cuando comienza a percibirse una mayor influencia de las corrientes ultraortodoxas en las mismas filas de las comunidades formalmente organizadas.

La comunidad alepina: desde la apertura a la revitalización de la religiosidad y las tradiciones étnicas

Desde la designación en 1953 de I. Chehebar corno Gran Rabino, los judíos de origen alepino comienzan un proceso de revitalización de sus prácticas religiosas y tra-

---

o todo tipo de innovaciones que pudieran afectar sus pautas de vida tradicionales, Zohar, Z., "Militant Conservatism - On the Socio-Religious Poiicy of Rabbis in Aleppo in Modern Times", Pe'amim, 55, Spring 1993, pp. 57-78.

diciones de origen[9]. Este movimiento se encaminó a recuperar y desarrollar un esquema comunitario cerrado, donde la pertenencia grapal se verá condicionada, al igual que en las corrientes ultraortodoxas, por el grado de religiosidad adoptado por sus miembros en todos los aspectos de la vida cotidiana. Sin embargo, y a diferencia de los grupos ultraortodoxos que se fortalecieron a partir de los setenta y promovieron políticas militantes para acercar a todos los judíos no-observantes, sin distinción de sus orígenes regionales, el movimiento encarado por el Rabino Chehebar fomentó prácticas religiosas, educativas y económicas que tendieron específicamente a reactivar la identidad y cohesión grupa! alepina[10].

En este contexto, los dirigentes pioneros -algunos de ellos hombres de importante fortuna- comienzan a ser desplazados de sus posiciones de poder en los centros neurálgicos comunitarios, siendo reemplazados por el Rabino y por un núcleo de dirigentes[55] pertenecientes a las nuevas generaciones, ligados mayoritariámente al comercio y a la mediana industria, que se propusieron "retomar la Torá", como referente religioso, social, político y cultural para explicar todos los aspectos de la vida moderna y, además, aumentar el cumplimiento estricto y diario de los preceptos bíblicos "según las tradiciones alepinas". Es decir, constituir una comunidad de "verdaderos creyentes alepinos" en un momento donde la idea del "crisol de razas" entre las comentes migratorias de origen judío era la predominante en los marcos más amplios de la colectividad judeo-argentina. Son años controvertidos, de grandes conflictos internos, entre el poder religioso y los sectores más adinerados, donde la discusión se daba en un mismo campo de creencias compartidas, es decir, se partía del respeto a los mismos principios, pero la discusión se centraba en las formas prácticas que debía adquirir la observancia por los preceptos bíblicos, entre lo correcto e incorrecto, entre lo permitido o lo prohibido y en definitiva entre los límites de lo transgredíble, en el marco de una población judía mayoritariamente de origen europeo, que se había alejado de las prácticas tradicionales de la religión[12].

---

[9] Para una definición y características de los "movimientos de revitalización", ver el clásico trabajo de Wallace, A., "Revitalization Movements", **American Anthropologist,** vol.58, n° 2, April 1956, pp. 264-281. Para un análisis de dicho proceso, ver, Brauner Rodgers, S., "Los judíos alepinos en Buenos Aires, 1920-1960." **Pe'amim,** n° 80, Summer, 1999,pp. 129-142. Para una interpretación comunitaria de dicho fenómeno, ver Y. Chehebar, **Rabbi Iízjak Chehebar-Un visionario,** Buenos Aires, Congregación Sefaradí, 1995.

[50] Acerca de las formas de predicación de los grupos ultraortodoxos, ver Kepel, G., **La revancha de Dios,** pp. 242-261.

" En 1960 los dos sectores compiten por la conducción de la organización "techo", el triunfo de la lista que se identificaba con el proyecto del Rabino Chehebar le abrió las puertas para su fortalecimiento como autoridad indiscutida. **Acta de Asamblea General Ordinaria,** n° 43,30-11-60, pp. 147-148.

[12] La teoría de la secularización o ía pérdida progresiva de la influencia social de la religión ha sido objeto de numerosas reflexiones y revisiones. La renovada presencia de lo religioso en el panorama mundial ha puesto en duda los alcances de esta teoría. Entre algunos artículos sobre el tema, véase, Bell, D., "The Retum of the Sacred", **British Journal of Sociology,** n°4, diciembre, 1977, pp. 419-448; Berger, P., "The Desecularization of the World: A Gobal Overview", en Berger,P.(ed.) **The Desecularization of the World,** pp. 1-18; Casanova, J., "El revival político de lo religioso", en Díaz Salazar, R., Giner, S., Velazco, F. (eds.), **Formas modernas de ía religión,** Madrid, Alianza, 1996, pp. 267-265; Estruch, J., "El mito de la secularización", en Díaz-Salazar R., Giner S., Velasco, F., (eds.) **Formas modernas de religión,** Madrid, Alianza, 1.996, pp.266-280; Martelli, S., "Ni secularización ni resacralización, más bien desecularización; la teoría sociológica de la religión ante ei cambio social", **Religiones y Sociedad,** n° 7, Sep/Dic 1999, México, pp. 153-167.

En este contexto, pero ante el latente respeto, temor, y cualidades místicas adjudicadas a las figuras rabínicas de relieve por vastos sectores de la comunidad alepina, el Rabino Chehebar, de una personalidad muy fuerte y carismática, logra acrecentar su autoridad[53]. Así es como algunos de los sectores más liberales, que en un principio habían sostenido posiciones críticas a los nuevos requisitos demandados, terminaron alineándose con las normas establecidas por el Rabino, líder que fortalece su poder haciendo uso de estímulos y sanciones, con bendiciones para quienes cumplían "con sus obligaciones religiosas y tradicionales"[14], y con amonestaciones para quienes caían "en transgresiones"[15]. Para obtener "éxito" y "perdón por los pecados" o "tener asegurado el mundo venidero", los fieles debían ajustarse al cumplimiento riguroso de preceptos como: observar la "santidad" del descanso sabático (Shabat) y los días de fiesta, cuidar las normas dietéticas judías (Cashrut) en los hogares y fuera de ellos, respetar las normas religiosas judías de "pureza" en las relaciones conyugales y acatar los principios "ortodoxos" de conversión al judaismo[16]. Y en este sentido, para evitar o penalizar "irremediables delitos" ordenó aumentar el control sobre los antecedentes y "legitimidad" de los matrimonios; no permitir portar los rollos de ía Biblia en las sinagogas a aquellos que no respetaran el descanso sabático[17]; prohibir la entrada al templo de quienes hayan contraído matrimonios con gentiles; no otorgar subvenciones a entidades que no respetaran la "santidad" del Sábado o la preparación de alimentos de acuerdo a las leyes dietéticas judías; no aceptar niños provenientes de matrimonios mixtos en los establecimientos de la red escolar; asegurar la conversión ortodoxa de los niños adoptados ante el peligro de no ser reconocidos como judíos en el futuro[58], exigir a los contrayentes la celebración de servicios "casher" (supervisados por el Rabinato) en las fiestas matrimoniales, etc., etc.

Y en este sentido, contrariando las tendencias del entorno, en los años cincuenta, en momentos en que la religión no desempeñaba un rol central en la mayoría de los judíos del país, se logra poner en marcha un plan de largo alcance, intentando reactivar normas milenarias, pero haciendo uso también de medios modernos y de avanzada, en el ámbito educativo y económico.

---

[13] En una biografía escrita por su hijo, el actual Rabino losef Chehebar, se señala que "cuando dictaminaba algo, era como una "sentencia" y que "sus bendiciones podían aliviar a los enfermos", Rabí Itejak Chehebar, Un visionario, p. 131 y pp. 133-134.

[14] "El Gran Rabinato de la Congregación Sefardí hace un llamamiento a la Colectividad", nota publicada en Mundo Israelita, 5-8-1967 y folleto entregado en mano a los comerciantes judíos dei Once, en medio de una campaña para dar cumplimento ai descanso sabático mediante el cieñe de los negocios.

[15] Chehebar, I, "La responsabilidad del Guía Espiritual", Kesher Kehilati, agosto 1991, p. 13. (No figura la fecha original del escrito).

[16] De acuerdo a estas normas, aquel que pretende convertirse al judaismo, lo debe hacer en forma "incondicional", es decir, no para legitimizar un matrimonio mixto, sino para adoptar la Tora como una nueva forma de vida.

[17] Acias de Reunión, Sucath David, 14-8-56, p. 13.

[18] "Siendo que este niño (4 años) es criado en el hogar judío de la pareja nombrada anteriormente, y considerando que con el tiempo se le confunda con un verdadero judío, me veo en la obligación de comunicarles que dicho niño es aún cristiano puro según la Ley de la Biblia, no permitiéndosele casarse con una judía, antes que se convierta únicamente en el Gran Rabinato del Estado de Israel...", Carta del Rabino Chehebar destinada a ser inscripta en los libros de actas de las entidades pertenecientes a la comunidad, 28-6-1955.

A nivel educativo se difunde y se amplía la educación religiosa en todos los niveles, incluyendo, a diferencia de sus ancestros en Alepo, a las niñas en el aprendizaje de los textos sagrados[19], en establecimientos integrales donde también se brindaba educación oficial, con la incorporación de métodos pedagógicos modernos y de los adelantos científicos de la época. En definitiva, se crea una red escolar, en donde se pretendía formar una nueva generación de "verdaderos creyentes" de ambos sexos, mediante la enseñanza de los textos sagrados para regresar a las ñientes "de la cual emana todo bien", y una preparación secular equivalente a la que brindaban otras instituciones escolares del ámbito público o privado.

A nivel económico, logrando materializar una firme alianza entre el poder religioso y la nueva élite económica. A inicios de los años cincuenta comienza el auge de las cooperativas de ahorro y crédito, que operaban como bancos con operaciones restringidas, de asistencia crediticia, especialmente en favor de los sectores medios que no encontraban satisfacción a sus necesidades financieras en las fuentes tradicionales bancarías[20]. Algunas de estas cooperativas (entre otras Mayo, CASA, Avellaneda y Yatay), cuyos directivos eran también activistas de las principales asociaciones comunitarias, dieron su apoyo a diferentes proyectos institucionales de carácter religioso, educativo, social y cultural. De esta manera, los poderes religioso y económico fueron, a diferencia de épocas pasadas, encontrando un equilibrio y legitimándose mutuamente.

En septiembre de 1961, así se expresaba el Rabino Chehebar ante la creación de la Cooperativa Mayo (más tarde Banco Mayo):

> "Deseo ser breve para aclarar solamente algunas apreciaciones de valor espiritual desde el punto de vista religioso... Establecer una organización al servicio de la causa social, preocuparse con el objeto de cumplir varios mandamientos y preceptos de nuestra sagrada Torá, que nos recomienda ayudar, aliviar y mejorar la situación de cualquier persona que sea, no sólo de los humildes y menesterosos que carecen de los recursos necesarios, sino de igual modo, de ios pudientes, que casualmente se encuentran a veces en una posición apremiada... Para la consecución de estos fines, para una adecuada inversión de los préstamos, pido y ruego que todos colaboren con esta cooperativa, contribuyendo cada uno según su capacidad y generosidad, prestándole fondos sin ningún interés o dividendo, para posibilitar de este modo que la cooperativa preste también de la misma manera a sus prestatarios.
> Hago fervientes votos al Todopoderoso que sea su voluntad bendecir a la Cooperativa Mayo, a sus dirigentes y colaboradores..."[21]

En definitiva, la red institucional se habrá de expandir tras la consagración de un pacto que creará la interdependencia de ambos factores, que por su continuidad en el tiempo (hasta la caída del Banco Mayo a fines de los noventa) habrá de cimentar liderazgos muy fuertes en cada uno de los campos.

---

[19] Estudios que anteriormente estaban reservados a las personas de sexo masculino.

[20] Ver, Petrieila, A., **Fusión y cambio organizacional en el cooperativismo de crédito,** Rosario, Idelcoop., 1984.

[21] Chehebar, I., "La economía en función social" (septiembre de 1961), **Kesher Kehiiati,** agosto de 1991, p. 12.

Es decir que el proceso transitado por la comunidad alepina, no puede ser concebido simplemente como el retorno a una fase pre-modema, sino como un fenómeno en donde se presencian en forma simultánea tanto aspectos resacralizantes como modernizantes, en donde los textos sagrados judíos se convierten en el fundamento absoluto para legitimar creencias y normas ancestrales, así como también para reformuíar las nuevas prácticas educativas y económicas adoptadas.

En este marco de revitalización de la religiosidad e identidad sectorial, bajo el liderazgo de un religioso carismático, se conservaron a nivel formal los vínculos institucionales con los organismos centrales de la colectividad judeo-argentina y las entidades sionistas de carácter sefaradí, pero, en realidad, se tenderán a estrechar los contactos con los judíos de origen árabe: con los damascenos en Buenos Aires, con otras colectividades de origen sirio en la diáspora[22], con los seminarios rabínicos y autoridades religiosas de origen oriental en Israel, y con representantes políticos de la derecha israelí.

De hecho, desde mediados de los cincuenta, mediante la reafirmación de creencias y prácticas con rasgos fundamentalistas, se intensifica la cohesión grupal, se limitan los lazos con los judíos no-observantes y la sociedad circundante y se fortalece la uniformidad religiosa de quienes se mantenían en contacto con la comunidad, pero al mismo tiempo numerosos "correligionarios" y sus hijos se apartaron de los centros comunitarios centrales, los más religiosos se habían acercado a organizaciones ultraortodoxas, y los menos religiosos participaron en la fundación de instituciones más liberales ("conservadoras" o "reformistas") e incluso en organizaciones identificadas con el sionismo político.

Es en este contexto, a fines de los setenta y mediados de los ochenta, en momentos en que en el mundo judío se percibe un movimiento de "teshuvá" (de retorno al judaismo)[23], cuando también en Buenos Aires serán promovidas nuevas prácticas para acercar a los que "se habían alejado". Una nueva carnada de rabinos, formados en Israel o en seminarios rabínicos argentinos bajo influencia de la ultraortodoxia fundamentalista, comienza en esta época a desarrollar modernas técnicas de comunicación social y actividades destinadas a captar sectores más amplios de la población judía[24].

La comunidad damascena: entre la ortodoxia religiosa y el sionismo

Al igual que ios alepinos, los damascenos conservaban una fuerte identidad religiosa y regional, sin embargo su grado de apego a las prácticas religiosas fue comparativamente menos estricto, su funcionamiento menos verticalista y sus principales institu-

---

[22] Para un análisis de la diáspora alepina, véase el último trabajo de! antropólogo Zenner, W., A Global Communiíy, The Jews from Aíeppo, Syria, Detroit, Wayne State University Press, 2000.

[23] Kepel,G., La revancha de Dios, p. 199; Kienzler, K, El fundamentalismo religioso, p. 122.

[24] "El movimiento de los Baalei Teshuvá, los retornistas a las fuentes tradicionales, conforma a no dudar, el fenómeno más excepcional del mundo judío contemporáneo. Mucho se habla y se escribe sobre el fenómeno en Israel, EE.UU., y otros países, inclusive en la misma U.R.S.S... Publicamos en esta edición, un informe más que ilustrativo sobre los Baalei Teshuvá (retornantes) en nuestro país", La Voz Judía, febrero 1987, pp. 8-9.

ciones o dirigentes demostraron una mayor apertura y compromiso con la causa sionista. Desde mediados de la década dei cincuenta, al igual que en la comunidad alepina, se amplía y moderniza la red institucional. Desde mejoras edilicias hasta la creación de un sistema escolar integral mixto, en los tres niveles de enseñanza, e incorporando tanto métodos pedagógicos de avanzada como tecnológicos[25].

Pero la dinámica interna de este sector fue muy diferente. Por un lado, designaron a figuras religiosas de prestigio como directores escolares[26] o en el cargo de Gran Rabino, quienes permanecieron en sus funciones por largos períodos sin ser de origen sirio, y comparativamente su poder de influencia era mucho más restringido que aquel que ejercía el Rabino Chehebar. Por otra parte, cada filial era más independiente. El Gran Rabino designado en esta época se desempeñó y se desempeña aún como una especie de consultor externo. En realidad, eran los rabinos locales quienes ejercían ía dirección de los asuntos religiosos y educativos, pero su predicamento era de alcance barrial y recortado al templo o escuela en donde ejercían sus funciones. A causa de este tipo dejefatura no se puede llegar a normas muy consensuadas para formular criterios rígidos de admisión o exclusión. Asimismo, otros factores habrán de contribuir a la mayor autonomía que irán adquiriendo las distintas entidades de origen damasceno. Mientras que los alepinos tendieron a concentrarse demográficamente en tres barrios de la Capital Federal -Once, Palermo y Flores-, los damascenos conservaron un mayor grado de dispersión residencial, separados por distancias nada despreciables y, ante la ausencia de unajefatura fuerte integradora, cada entidad gozará de mayor libertad de acción. En realidad se radicaron especialmente en tres barrios, pero en total se distribuyeron en diez zonas diferentes de Buenos Aires, cada uno con sus templos o instituciones propias. En la Capital Federal en Once, Barracas, Flores, Belgrano y Villa Urquiza; y en el cono urbano bonaerense en Ciudadela, Lanús, Tigre, Acasuso y Lomas de Zamora[27].

Por otra parte, las grandes figuras provenientes de hogares damascenos, aquellos que gozaban de un importante prestigio y que superaban los marcos estrechos de su localidad, no tenían un perfil religioso, eran líderes tradicionalistas pero seculares, de fuerte predicamento interno, pero que gozaban de amplios recursos relaciónales extracomunitarios, y que llegaron a ocupar altos cargos en las instituciones más representativas de lajudeidad argentina o en el movimiento sionista en sus diversos matices[28].

---

[25] **La Luz, 4-12-87, p. 5.**

[26] **La Luz, 4-12-87, p. 5.**

[27] **Israel,** octubre **1970, p. 13.**

[28] Por ejemplo: Alberto Masri, un conocido comerciante de Barracas que permaneció en sus cargos institucionales por largos periodos, apoyaba el sionismo como una causa filantrópica, fue presidente de importantes organizaciones judías que se dedicaban a recolectar fondos para Israel (CUJA-**1974-19S0)** y, además fue Presidente de la Casa Cuna y tenía fluidas relaciones con la Comisaria **26;** el Dr. Sion Cohén ímach fundó varias organizaciones sionistas y además ejerció la vicepresidencia de DAIA (la organización techo de la colectividad judeo-argentina) entre **1962-1968,** y su presidencia entre **1970** y **1973** y entre **1982-1985.** Después de ser designado como nuevo presidente de ía DAIA en **1970** decía: "Lo que falta ahora es que las comunidades sefaradíes no traten de crear nuevos organismos de tipo regional y que por el contrario se muestren dispuestas a una integración total", **Israel,** diciembre **1970.** p. **6.**

Asimismo, en sus principales zonas de residencia encontraremos tanto dirigentes rabínicos como seculares que legitimaron el sionismo, algunos desde una perspectiva religiosa y otros desde una perspectiva política, como también sectores juveniles, que fundaron o se integraron a corrientes sionistas identificadas, incluso, con concepciones socialistas[29].

Al igual que los alepinos, las nuevas generaciones en ascenso fundaron instituciones financieras, cooperativas de crédito de carácter regional o se integraron a otras junto con los de origen alepino, cumpliendo un importante papel en el financiamiento de las actividades institucionales propias[30].

En definitiva, la población damascena se convirtió en un conglomerado amplio, donde la necesidad de conservar el apego a la religión y a las tradiciones regionales eran parte de las creencias compartidas; sin embargo, también coexistían diferencias pronunciadas y diversos grados de observancia religiosa. Durante estos años se dirimieron numerosos conflictos en el seno de cada una de las filiales, pero a diferencia de los sectores alepinos, los núcleos más liberales y sionistas, aún hasta fines de los ochenta, delineaban gran parte de las políticas internas en los diferentes marcos comunitarios. Asimismo, y ante la búsqueda de opciones más religiosas, parte de sus miembros se asociaron, igual que algunos alepinos, a entidades ultraortodoxas, dirigidas por rabinos ashkenazíes, con especial predicamento en los sectores judeo-árabes. Por otra parte, ante la desaparición física de las primeras generaciones de rabinos, en algunos templos dichos cargos fueron cubiertos por simples oficiantes, registrándose un vacío espiritual importante en la dirección de dichas instituciones. De hecho, las distintas asociaciones de origen damasceno con el tiempo se convertirán en un espacio abierto y libre, donde paulatinamente serán designados rabinos pertenecientes a las nuevas generaciones formadas en las diferentes vertientes del judaismo uiíraortodoxo fundamentalista.

Los judíos sirios en la ulíraoríodoxia fundamentalista

Para comprender la influencia que comienzan a ejercer los sectores ultraortodoxos en ambas comunidades organizadas, se debe recordar:

- que ante la carencia de funcionarios religiosos de buena formación, se contrataron en Israel algunos rabinos para desempeñarse como dirigentes educativos o religiosos,
- que fueron enviados alumnos argentinos a estudiar en seminarios ultraortodoxos en el exterior y que a su regreso, cumplirán funciones en Buenos Aires,
- que con el tiempo se fueron estrechando los vínculos con las autoridades religiosas de Israel[31],

[29] Estos jóvenes terminaron enfrentándose tanto a las autoridades religiosas como seculares de la comunidad. La Luz, 1-11-63, p. 14. De acuerdo a Itzquía Mizrahi, los conflictos surgieron porque "los jóvenes no respetaban los preceptos bíblicos, abrían y hacían actividades los sábados". 9-7-2001.

[30] Israel, octubre 1970, p.16. La cooperativa CASA se hace presente en la inauguración de las nuevas obras del cementerio de la comunidad.

[31] En 1976 reciben las visitas del Gran Rabino Rishon Letzion Ovadia Yosef, del Director del Seminario Rabínico Porat Yosef, Rabino Moisés Chreem, y del Rabino Menachem Basri, Actas, Sucath David, 29-6-76, p. 54.

• que diferentes organizaciones ultraortodoxas, constituidas también por judíos de origen sirio, se irán fortaleciendo con el tiempo en Buenos Aires, como entidades y como centros de formación rabínica de muchos de los funcionarios religiosos que serán designados para conducir a las comunidades judeo-árabes.

Una de estas organizaciones tomó el nombre de "Shuba Israel" (Retoma Israel). Se fonda a mediados de la década del cuarenta, en un templo perteneciente a la misma comunidad alepina, pero bajo el liderazgo de un rabino ashkenazí, Zeev Grimberg. Esta entidad, que reivindicaba posturas cercanas a "Agudath Israel" (partido ultraortodoxo de origen europeo con sede también en Israel), mucho más estricto a nivel religioso, logra atraer a numerosos jóvenes de origen sirio. Esta organización es una de las pioneras que en Buenos Aires toma como propia la tarea de retornar a los judíos "alejados". Dirigidos largos años por diferentes rabinos ashkenazíes, fue uno de los sectores más propensos a incorporar algunas concepciones y rituales de las distintas variantes del judaismo ultraortodoxo europeo y a radicalizar las pautas de conducta exigidas a sus miembros[32]. Sus integrantes llegaron a todos los barrios de la ciudad con fuerte concentración judeo-árabe, logrando incorporar a algunos sectores y formando distintas filiales a lo largo de Buenos Aires. En esos momentos, para la media de los judíos de origen sirio, este grupo estaba conformado por personas "que habían perdido la razón". De hecho, las normas de comportamiento exigidas a sus miembros eran muy intransigentes, entre otras disposiciones podemos citar la prohibición de escuchar radio, de leer literatura escrita por judíos laicos o novelas y revistas que les pudiesen estimular "pensamientos ajenos a la Torá", concurrir a balnearios mixtos, etc.[33] Es decir, reglas mucho más radicales que aquellas que habían adoptado los alepinos bajo la dirección del Rabino Chehebar. A tal punto es así, que para los integrantes de "Shuba Israel", por lo menos hasta mediados de los años setenta, dicho dirigente religioso, "era considerado demasiado permisivo".

Después de varios conflictos internos[34], donde algunos de sus integrantes pasaron a conformar otras agrupaciones ultraortodoxas, se consolida como una corriente que nuclea a una población fundamentalmente de origen judeo-árabe, pero identificada con los núcleos religiosos de origen lituano, que en Israel sostenían posiciones inflexibles con respecto a la interpretación de la Ley Judía, al tiempo que desarrollaron ámbitos de estudio donde surgieron muchos de los rabinos que se diseminaron por el país y que "comenzaron a adoptar nuevas técnicas para persuadir a "judíos asimilados"[35].

---

[32] De acuerdo a Zvi Zohar, los rabinos provenientes de los países árabes, a excepción de los alepinos, y a diferencia de los ashkenazíes ultraortodoxos, que por principio se negaban a toda posibilidad de innovación de la Ley Judía, eran más tolerantes y abiertos a los cambios, a la incorporación de estudios seculares, al sionismo y a las nuevas tendencias políticas de la época, Los Sabios de la Biblia y la Modernidad: La ortodoxia, los rabinos orientales y el movimiento Shas, pp. 8-22.

[33] Este tipo de medidas, consideradas como parte de las "genialidades" del Rabino Zeev Grimberg, fueron descriptas en una biografía apologética que le dedicó uno de sus discípulos, Benchimol, I., Contra viento y marea, Buenos Aires, Isaac Benchimol, 1999, pp. 43-44.

[34] En 1961, algunos se integraron a los grupos ultraortodoxos "jasidim" (piadosos) de Satmer y otros a Jabad Lubavitch.

[35] El mismo partido Agudath Israel describe a la Escuela Superior Rabínica de Shuba como el espacio en donde se integran "sectores de nuestra juventud en ía vida judía" y capacitan "nuevos cuadros de dirigentes espirituales para impulsar la vida tradicional en las comunidades latinoamericanas", La Voz Judía, junio-julio, 1986, p. 12.

A mediados de los cincuenta también algunos jóvenes de origen sirio, bajo la influencia de otro rabino ashkenazí, B. Baumgarten, se fueron integrando a uno de los núcleos que daría lugar a la formación de "Jabad Lubavitch" en Argentina. "Jabad" es un movimiento jasídico ultraortodoxo[36] de origen europeo, que estableció su principal sede en Nueva York y que se convirtió, a nivel internacional en una de las entidades de mayor influencia que se abocó a "retornar a ios judíos alejados". Y justamente, los primeros enviados a estudiar en su sede de Nueva York, fueron jóvenes de origen damasquino y alepino[37]. Desde fines de los setenta se constituyen en uno de ios movimientos que logran atraer, mediante intensas campañas de difusión masiva y exposición mediática, a judíos de diferentes orígenes, ashkenazíes o sefaradíes "asimilados", que manifestaron su predisposición a comenzar la "teshuvá" (arrepentimiento y retorno al judaismo) y a organizar sus vidas de acuerdo a las normas elaboradas por Jabad a partir de los "textos sagrados".

De igual modo, "Agudath Israel" (filial oficial del partido ultraortodoxo ashkenazí que se fundó en Buenos Aires en la década del cuarenta) tendrá especial influencia, tanto por el rol que asumieron algunos de sus principales voceros, como referentes religiosos de prestigio y también como formadores de jóvenes, tanto de origen europeo como sefaradíes, que pasaron a dirigir entidades de origen árabe[38].

Por otra parte, si bien cada sector del judaismo ortodoxo guardaba celosamente su independencia, se fueron estrechando los vínculos ínter-institucionales, como compañeros de ruta para combatir a los sectores religiosos más liberales, que habían encontrado un apoyo nada despreciable en los ámbitos ashkenazíes, o para emprender medidas conjuntas que aseguraran el cumplimiento de los preceptos bíblicos en barrios de alta densidad judía y/o en instituciones públicas que representaran a la judeidad en Argentina[39].

Asimismo, eran no menos importantes las mismas redes personales, sociales y comerciales que se habían gestado entre los individuos pertenecientes a diferentes facciones, concentrados en los mismos barrios de Buenos Aires donde muchos también ligados a nivel familiar, profundizaron en la misma vida cotidiana la influencia mutua. Incluso, en ei ámbito económico, tanto las dos asociaciones "techo" de alepinos y damasquinos, como una de las entidades financieras ligadas al judaismo sirio (Mayo)

---

[36] Ei jaskfismo es un movimiento pietista iniciado en Polonia en el siglo XVIII. Este movimiento se dirigió a los judíos más humildes, proponiéndoles una relación con lo sagrado más emocional que erudita y en donde ei rabino, ei rebbe o maestro jasídico, oficia de mediador entre Dios y sus adeptos, cura enfermedades del alma y da a sus discípulos consejos inspirados que le vienen de su proximidad con lo divino. Kepel, La revancha de Dios, pp. 243,254-261; K. Kienzler. El fundameniaSism© religioso, pp. 125-126. Para una visión comunitaria sobre la historia del movimiento en Argentina, Veinte años encendiendo el corazón, 1977-1997, Buenos Aires, 1997.

[37] Ei actual rabino Aliarón Tawi!, quien ejerce actualmente en Uruguay, fue uno de los primeros enviados a Nueva York, entrevista telefónica, 17-3-2000.

[38] El Rabino Fish, formado en los seminarios de Agudath Israel, desarrolló un programa desde Israel para despertar "la conciencia judía de la juventud": La impiemenlación de! programa comenzó en 1981 y atrajo jóvenes de Buenos Aires, Rosario, Tucumán y otras ciudades, La Voz Judía, febrero 1987, p. 15.

[39] Se emprendieron medidas conjuntas en contra del Rabino conservador Marshal i Meyer, "Es necesario resguardar a nuestros hijos de la degradación moral y de los malos vientos que soplan..." firmado por el Consejo Rabínico Argentino", La Luz, 3-11-72, o campañas por el cierre de ios comercios en sábado organizadas por las diferentes organizaciones, Keslíer Kehilaíl, agosto 1990, p. 5.

comenzaron a adjudicar subsidios en beneficio de las instituciones ultraortodoxas, ashkenazíes o sefaradíes, que se fueron fundando en Argentina[40].

Y en este contexto de revitalización de las prácticas religiosas, podemos citar un suceso que se hizo público en 1978, en el cual judíos de origen alepino y damasceno fueron sus principales protagonistas:

En Flores, un barrio de alta concentración judía ortodoxa, en épocas de la dictadura militar se produjo un enfrentamiento callejero, que por sus características resultaba singular en Buenos Aires (no así en el Estado de Israel en donde las corrientes ultraortodoxas se caracterizan por defender o propiciar actos de violencia contra aquellos que violan los preceptos bíblicos), cuando un grupo de judíos de origen sirio decide inaugurar un Club Social y Deportivo, que mantendría sus puertas abiertas los días sábado, pero con la promesa de respetar ciertas normas del descanso sabático.

La revista sefaradí *La Luz* describe su propia versión del hecho en su nota editorial del 17 de noviembre de 1978.

> "Un grupo de judíos en extremo ortodoxos, creyeron en su derecho molestar muy seriamente en dos oportunidades el sábado 30-9 y el sábado 14-10 al Círculo Social Hebreo Argentino... llegando al ataque físico contra las personas y la propiedad. Ello motivó que la policía interviniera en la segunda de ambas oportunidades por la resonancia que cobró el conflicto insólito, reteniendo en un par de días a los que propiciaron el enfrentamiento... Como si eso fuera poco, varios rabinos firmaron una especie de anatema contra el Círculo... que se hizo leer en algunos templos.'"[51]

El hecho, aún recordado con bochorno por los implicados de ambos sectores[42], por las graves consecuencias que podría haber causado en la vida de los mismos detenidos[43], demuestra, por un lado, el grado de influencia que empezaron a ejercer prácticas de carácter fundamentalista, pero también, por otro lado, la presencia de cierta pluralidad de matices dentro del ámbito judeo meso-oriental. En otras palabras, coexistían en espacios compartidos quienes pretendían radicalizar la observancia religiosa junto con aquellos que todavía detentaban suficiente poder interno para tratar de imponer sus criterios en las instituciones por ellos auspiciadas. De todos modos, cabría destacar, que si bien el

---

[40] Las Escuelas Religiosas pertenecientes a la red del partido ultraortodoxo ashkenazí Agudath Israel entregan el Premio Isidro Massel con medalla de oro en reconocimiento de las contribuciones recibidas por la Cooperativa Mayo, y también organizaron un homenaje al Sr. Jaime Salmún, benefactor de origen damasquino, **Israel,** diciembre **1970,** p. 14.

[41] **La Luz,** 17-10-1978,p.p.5-6; **La Luz** 3-11-1978, p. 23.

[42] Entrevistas realizadas a los Sres. Moisés Minian, José Setton y Miguel Kandin, marzo y abril, 2000.

[43] Durante ia última dictadura militar (1976-1983), los detenidos de origen judío fueron objeto de especiales vejámenes debido al antisemitismo reinante en gran parte de los miembros de las fuerzas de seguridad. De acuerdo a un análisis de los datos recogidos por el informe de la CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas), en e¡ libro Nunca Más, Buenos Aires, EUDEBÁ, 1984, de 10.424 víctimas del terrorismo de Estado, 1.296 (o sea el 12.43%) fueron de origen judío, mientras que el porcentaje de judíos en 1982 sobre la población total era del 0.83%. De todos modos, en la actualidad, se supone que el número total de víctimas fue aún mayor. Véase, E. Zadoff, "A Century of Argentine Jevvry: In Search of a New Model of National Identity", Policy Study n° 18, Jerusalén, Institute of the World Jewish Congress, 2000, ref. 16, p. 39.

Club siguió en funcionamiento, el respeto por las autoridades rabínicas y el temor a posibles "castigos divinos" generado por el anatema suscripto por los líderes religiosos contra aquellos que "violaban la santidad del Sábado", logró evitar la asociación numerosa de potenciales miembros a la institución e incluso apartar de su seno a otros, que en el momento de los hechos citados se encontraban entre los dirigentes de la misma.

Paralelamente, y en este clima, en medio de una colectividad judía mayormente laica, comienza a perfilarse el afianzamiento de otras agrupaciones afines que promovían el denominado "retorno a las fuentes bíblicas", que adoptaron modernas técnicas proselitistas, y en las cuales las corrientes judeo-árabes pueden ser consideradas como parte de las fuerzas activantes y redinamizantes de dicho fenómeno.

Los principales rabinos que encauzaron el "llamado retorno a las fuentes" en el ámbito sefaradí, explican dicho proceso como parte de un fenómeno mundial y afirman que la mayoría de los jóvenes "retornantes", eran individuos que gozaban de una mejor posición económica y formación educativa que sus padres, especialmente ligados a alguna actividad comercial o financiera, generalmente con estudios secundarios y parte con estudios universitarios, de hogares tradicionalistas, en donde la continuidad judaica se conservaba en forma "folklórica", y que se encontraban en búsqueda de "respuestas mas profundas a su existencia"[44]. Ninguno de ellos lo relacionó con el acontecer político nacional, de acuerdo a sus apreciaciones, los retornantes no provenían de los sectores juveniles que en los años sesenta y setenta se integraron a las diferentes corrientes contestatarias de la época[45].

Este movimiento comienza a percibirse desde fines de los 70 y se fortalece a mediados de los ochenta[46]. Por un lado, por la apertura de escuelas secundarias integrales y seminarios en establecimientos autónomos, donde los jóvenes comienzan a acceder a una educación religiosa más completa y por otro, por la amplia gama de actividades impulsadas por una nueva generación de rabinos, la mayoría nativos, algunos de ellos incluso "jozerei beteshuva" (retornantes) y con estudios universitarios, que comienzan a reemplazar a los contratados en Israel, y a utilizar modernas técnicas de comunicación social, para difundir el estudio de la Tora, con interpretaciones que apelaban al razonamiento y a su aplicación en el mundo moderno.

En este contexto, en 1985 surge una organización[47] bajo el nombre de *Perspectivas*, impulsada por un carismático rabino que oficiaba en uno de los, templos alepinos, el Rabino Abraham Serruya[48], que en combinación con otros líderes religiosos de instituciones damasquinas y sefaradíes, generalmente formados en espacios ultraortodoxos bajo influencia ashkenazí, darán lugar a un movimiento de Baalei Teshuvá (Retomantes),

---

[44] Entrevistas realizadas al Rabino Abraham Serruya, 8-3-2000, y al Rabino Daniel Openhahimer, 28-2- 2000. Escribía el Rabino Abraham Senuya: "La gran diferencia que existe entre las generaciones anteriores y la actual es el interrogante, nuestros padres preguntaban «¿cómo?» y nosotros preguntamos «¿por qué?»", en ei prefacio del libro de Aharón Barth, El Enigma de la Juventud, Buenos Aires, 1989.

[45] La mayoría de los activistas que se integraron a dichas organizaciones eran de origen ashkenazí.

[46] "Avance incontenible: se afirman los Baaiei Teshuba (retornantes a las fuentes), la gran revolución judía de hoy", La Voz Judía, p. 3.

[47] Sobre !a creación de dicha organización, La Voz Judía, diciembre-enero, 1985-86, p. 14.

[48] Ei Rabino A. Ben David era el jefe espiritual del seminario rabínico de Shuba Israel en donde se forman a los jóvenes rabinos como Serruya, Dichi, Meta, etc., Kesher Kehilati, agosto, p. 12.

que se planteó como una entidad nexo entre las distintas corrientes de la colectividad judía, con el objeto de llegar a gente que no había tenido experiencia religiosa[49].

El movimiento se proponía como un núcleo abierto a todos los judíos, haciendo hincapié en la hermandad de todas las ramas del pueblo judío, considerando a las diferencias regionales dignas de respeto, pero como meramente folklóricas o expresiones externas y no esenciales a los principios de la religión. De acuerdo a lo transcripto en las mismas actas institucionales, la idea era promover una entidad similar a las que operaban en Israel. Esta nueva carnada de rabinos logra, con diálogos abiertos y técnicas grupales diferentes a las de sus mayores, tender lazos de comunicación menos formales con sus seguidores[50].

La organización *Perspectivas* impulsó actividades que nucleaban entre ciento cincuenta y trescientas personas por vez, durante los sábados, seminarios, campamentos etc., dando lugar al crecimiento numérico de adherentes, y otorgando además un mayor prestigio a cada uno de los rabinos involucrados en dicha iniciativa[51]. Asimismo, con el apoyo económico de las entidades financieras que respaldaban al judaismo ortodoxo[52], sus jóvenes rabinos fueron enviados a distintas ciudades del interior y de Latinoamérica[53] a fin de reflotar la observancia religiosa y la vida comunitaria de los judíos sefaradíes en esas zonas. Es decir, que en Argentina cantidades importantes de alepinos y damascenos dieron sustento al llamado retomo a las fuentes bíblicas que se registró en otros templos de origen sefaradí que se habían alineado anteriormente con posiciones más apertaristas[54]. Sin embargo, *Perspectivas,* una organización que se planteó llegar al conjunto de la colectividad judía, fue mayoritariamente monopolizada por los sectores de origen árabe. Los intentos de extender su influencia a los templos ashkenazíes de Capital Federal o del Interior no obtuvieron resultados importantes. Es otra de las corrientes que impulsaron el "retomo a las fuentes", Jabad Lubavitch, que, con estrategias de mayor exposición pública y mediática, logra incrementar sus seguidores en los ámbitos judíos de origen europeo.

En definitiva, las organizaciones ultraortodoxas y las nuevas carnadas de rabinos que se formaron en Israel o en seminarios ultraortodoxos locales, se presentarán ante el resto de la colectividad judía, como los legítimos depositarios del acerbo cultural judío y como las únicas entidades que podían asegurar la continuidad intergeneracional y evitar la asimilación reinante en amplias capas de la población judeo-argentina.

Repercusiones de! "renacimiento religioso" en las comunidades sirias

En la comunidad alepina, las nuevas carnadas de dirigentes espirituales intermedios que se fueron integrando a la dirección de las diferentes instituciones alepinas, si

---

[49] La Voz Judía, mayo-junio, 1986, p. 13.

[50] **Acta de Asambleas,** Sucath David, 31-5-86,p. 148.

[55] Entrevista al Rabino Abraham Serruya. 8-3-2000.

[52] Afirmaba el Dr. R.Berajá "Hay que impulsar un movimiento de retorno a las fuentes y de reafirmación de la vigencia, hoy como siempre, de un perfil judío tradicional, como única *y* válida base para la continuidad judía", **La** Voz **Judía,** abril 1987, p. 15.

[53] **SSesher Kehilati, 5-4-90, p. 1.**

[54] Así es como el Templo Chalom contrató a uno de los rabinos de *Perspectivas* con "el propósito de reorientar a la comunidad por el camino de i a Tora y la tradición sefaradí", Kesher Kehilati, 5-6-90, p. 16.

bien reconocían como autoridad máxima al Rabino Chehebar, dieron origen, desde fines de los setenta, a estructuras y procesos que sobrepasaron las expectativas sostenidas inicialmente por el mismo Rabino y por los que apoyaron sus posturas desde los años cincuenta. Mientras que las creencias y prácticas impulsadas por Chehebar se caracterizaron por un fuerte sentido regional, haciendo hincapié en la necesidad de preservar los preceptos religiosos del judaismo así como las tradiciones de origen alepino, oponiéndose a incorporar ciertas pautas ashkenazíes, las nuevas capas nativas se caracterizaron por el fuerte carácter universal de sus propuestas, respetando las costumbres regionales, preservando el ritual, pero poniendo especial acento en la hermandad de las diversas ramas del pueblo judío. Por otra parte, si bien en un principio sus métodos de captación eran muy abiertos y evitaban la coacción, mediante la incorporación de normas que caracterizaban a distintas corrientes de la ultraortodoxia ashkenazí fundamentalista, terminan siendo más rigurosos que las generaciones que los precedieron y que impulsaron la revitalización de las prácticas religiosas en los años cincuenta. El camino hacia un mayor grado de autosegregación se profundiza y el contacto con el entorno se limita radicalmente. Y en este contexto, logran atraer a un numeroso caudal de jóvenes dispuestos a cambiar radicalmente su modo de vida y adoptar incluso, a diferencia de las normas que había fomentado el mismo rabino Chehebar, un rigorismo moral aún. más conservador y formas de vestimenta y símbolos que los distinguirán fácilmente del resto de la población judía y de la sociedad mayoritaria. En realidad, estos jóvenes al igual que los descendientes de damascenos, encontraron en estas opciones no sólo un mundo alternativo de certezas absolutas, dador de una fuerte identidad y sentido de pertenencia, sino una forma de protagonismo en la fe que los diferenciaba de sus antepasados, y al mismo tiempo los acercaba a pautas "más prestigiosas" de origen ashkenazí. En este sentido, más que lealtad a sus propias tradiciones familiares, creían estar recuperando una forma de religiosidad más respetable y menos popular, con creencias y prácticas más "racionales" que provenían de una mejor comprensión y estudio de los textos sagrados.

En este marco, al mismo tiempo que se predicaba el rechazo a todo compromiso político y social con el entorno gentil, el apoyo al Estado de Israel se politiza. El rabino Chehebar y las primeras carnadas de dirigentes, a diferencia de las corrientes ultraortodoxas, manifestaban una actitud positiva hacia Israel, aunque con reservas, debido a las "imperfecciones" de ese secular país: el Estado era un hecho consumado y, además, había abierto sus puertas a millones de refugiados y dado origen a prestigiosos seminarios rabínicos. Asimismo, el arribo de Menachem Beguin al poder en Israel en 1977 y la fundación del ultraortodoxo partido sefaradí *Shas,* en 1984[55], dieron lugar a una mayor politización: a expresar sus simpatías por la derecha nacionalista y más tarde, con las posiciones reivindicadas por el dirigente de Shas, el ultraortodoxo rabino Ovadia Yosef. Hasta mediados de ios setenta, la comunidad no había manifestado públicamente sus preferencias políticas. Sin embargo, en i981 el. mismo rabino Chehebar le escribió al entonces primer ministro de Israel, el candidato derechista a ser reelegido nuevamente:

---

[55] Este partido ultraortodoxo dio a los sectores más postergados de ¡a sociedad israelí, los judíos orientales que emigraron de los países árabes, la posibilidad de redefmir su identidad israelí, en base a sus conceptos religiosos y tradiciones, sin relación alguna con la clásica ideología sionista laica y ashkenazí que dio sustento a la fundación del Estado de Israel.

"...haya voluntad para que también logre -con la ayuda de Dios- ser nuevamente reelegido."[56]

Y a partir de ja constitución de Shas, comenzaron a simpatizar con las posturas adoptadas por dicho partido, tanto en política interior, para "judaizar" y darle un carácter más acorde con las tradiciones judeo-árabes al Estado hebreo, como en la exterior que, hasta inicios de los noventa, y sin renunciar en el campo teórico al conjunto de los territorios comprendidos en ía "Tierra Prometida", sostuvo una posición más flexible con respecto al proceso de paz en Medio Oriente[57].

En otras palabras, se experimenta un giro en relación al acontecer israelí: desde el apoyo en los años setenta, a un partido derechista de origen ashkenazí (Likud) que anexó en su primera coalición gubernamental a una facción ultraortodoxa también ashkenazí, al apoyo, a partir de los ochenta, a un nuevo partido ultraortodoxo sefaradí, que le proponía a la población de origen judeo-árabe israelí, preservar su propia cultura étnica y transformar al estado judío por dentro, de acuerdo a los dictados de la Torá y a la tradición judía meso-oriental.

De todos modos, desde fines de los ochenta, y a partir de la muerte del rabino Chehebar en 1990, comienzan a tomar mayor ímpetu las posturas adoptadas por las nuevas generaciones de rabinos, que propiciarán una actitud más crítica hacia el "laico" Estado de Israel[58] y una posición menos comprometida con las políticas "étnicas" del sefaradí partido Shas.

Por su parte, la comunidad damascena va incorporando rabinos formados en las diferentes corrientes ultraortodoxas. Algunos son designados en templos que habían permanecido acéfalos por largos años, y otros en la dirección religiosa de las principales instituciones de la comunidad. Todos tendieron a tonificar la vida religiosa, pero no todos adoptaron el mismo camino. De hecho, lajudeidad damascena continuó como un conglomerado amplio, con gran apego a la religión y sentido de pertenencia regional, pero donde coexistían corrientes de expresión diversas e incluso antagónicas, algunas con muy poco contacto entre sí, y que en la práctica respondían a diversos rabinos locales muy carismátic.os o comisiones directivas que fueron delineando las estrategias de cada sector a nivel barrial.

Por un lado, se consolidaron numerosos núcleos en templos o seminarios que, siguiendo las enseñanzas de "venerados" dirigentes religiosos ultraortodoxos fundamentalistas, se replegaron sobre sí mismos, adoptando prácticas aún más extremas que las impulsadas por las capas intermedias de rabinos alepinos que, entre otras, incluyeron aislarse físicamente en determinadas localidades, una mayor reducción de los

---

[56] Chehebar, pp. 220-1.

[57] "La santidad de la Tierra, la santidad de la vida... Aquellos que manifiestan por la integridad de la tierra ¿por qué no manifiestan por la integridad del pueblo de Israel?" **Kesher Kehilati,** el periódico oficial de la comunidad alepina difunde constantemente el pensamiento del Rabino Ovadia Yosef, líder del Partido Shas. 5-6-1990, p. 3; "El Rabino Ovadia Yosef opina sobre los conductores", **Kesher Kehilati,** 5-4-1990, p. i6.

[38] Como un ejemplo de ello, a diferencia del rabino Chehebar, dejan de celebrar el Día de la Independencia de Israel como día festivo en sus templos y cancelaron su recordación en los almanaques comunitarios.

espacios que podían compartir hombres y mujeres en forma conjunta, un superior "recato" en las formas de vestimenta, la prohibición de mirar televisión, etc. En uno de los boletines de dichos templos se ordenaba:

> "A pesar de ser este medio de comunicación (la televisión) uno de ios adelantos tecnológicos más grandes de nuestro siglo...se transformó en un bochorno vergonzoso, a tal punto que, toda persona sensata, debe prohibir el acceso a su hogar de dicho adelanto, en salvaguarda de la moral y buenas costumbres del mismo".[59]

En este contexto, se van incorporando las posturas críticas adoptadas por las corrientes ultraortodoxas de origen ashkenazí con respecto al "secular" Estado de Israel. La solidaridad con los judíos que vivían en Israel continúa, como parte de la "responsabilidad mutua que cada judío debe asumir ante otro", pero el compromiso con el Estado se debilita. En otras palabras, así como un judío que no cumplía estrictamente con los preceptos bíblicos era considerado un "judío renegado", un Estado hebreo laico, o sin Torá, no podía considerarse como .un verdadero Estado Judío. En realidad, se debatirá en torno a dos diferentes posturas: un impulso a aislarse sobre sí mismos y desentenderse del acontecer israelí, y el impulso contrario, a apoyar el fortalecimiento de las diferentes corrientes ultraortodoxas, de origen ashkenazí o sefaradí, que pretendían a largo plazo convertir al conjunto de la Tierra Prometida, desde el río "Eufrates hasta el mar", en un estado religioso[60].

Asimismo, otras organizaciones damascenas, si bien muy tradicionalistas, continuaron identificándose con el sionismo desde una perspectiva más política, sosteniendo que el rol del Estado de Israel, para el pueblo judío, era equiparable al papel que cumplían los textos sagrados:

> "...lo hemos dicho hasta el cansancio, que si durante centurias, el único vínculo de unidad del pueblo judío fue la Torá, actualmente se le suma el de Medinath (Estado) Israel"[61]

De hecho, esta postura, adoptada por los principales dirigentes de las entidades centrales de la comunidad del barrio de Flores, habrá de resultar inadmisible para aquellos sectores que se identificaban con posiciones ultraortodoxas, y que no podían aceptar el desplazamiento de la Torá como único referente sagrado para garantizar la continuidad intergeneracional judía. En realidad, los dirigentes sionistas se asumían como los legítimos continuadores de un sefaradismo tolerante, es decir, de un sefaradismo renuente a incorporar, como ellos mismos lo expresan, el extremismo de la ultraortodoxia ashkenazí[62]. En otras palabras, plantean que en Damasco sus antepasados, si bien eran muy religiosos, habían adoptado las costumbres locales, al punto que, por sus pautas exteriores o idioma, era casi imposible diferenciarlos del resto de sus vecinos. Y en este

---

[59] Temas, boletín de la entidad Aderet Eiiahu de Barracas, pp. 17-18, sin fecha.

[60] Sobre los objetivos comunes de los diferentes partidos ortodoxos y ultraortodoxos en Israel, véase, Dayán, A., "La doble revolución de Shas", Reflejos, n° 9, 2000-2001, pp. 124-126.

[61] Sion Cohén ímach, La Luz contra la Luz, 1964, pp. 7-10.

[62] Entrevistas a: Natalio Ariel, 12-7-2001 y Moisés Michán, marzo-abril, 2000.

contexto se niegan a asumir tanto un camino que los conduzca a un mayor grado de aislamiento como también a adoptar posiciones que nieguen la trascendencia del Estado de Israel como "centro del judaismo mundial".

En forma general, cabría destacar que el renacimiento de las prácticas religiosas no se circunscribió sólo a los marcos restringidos de las comunidades conformadas por los judíos de habla árabe o de los sectores ultraortodoxos ashkenazíes[63], ni se limitó sólo a generar corrientes con rasgos fundamentalistas. En realidad, el proceso de desecularización fue mucho más amplio. Desde los años sesenta, otra tendencia religiosa judía, la conservadora, calificada de "hereje" por los núcleos ortodoxos, debido a su flexibilidad en la interpretación de la Ley Judía, logia acercar también a numerosos judíos no-observantes, principalmente de origen ashkenazí. De este modo, si bien se socava el monopolio religioso de las visiones tradicionales de la Torá, al mismo tiempo se relegitimiza desde una perspectiva más secularizada de la religión, el cumplimiento de los preceptos bíblicos en individuos que, en épocas pasadas, sin haber dejado de ser creyentes, se habían alejado de dichas prácticas.

En este contexto de reafirmación religiosa y competencia con otras visiones religiosas, el perfil judío ortodoxo y ultraortodoxo, décadas atrás reservado a sectores más que restringidos, comenzó a extenderse y a organizarse como grupos de presión para ejercer una mayor influencia en las políticas institucionales de la colectividad en general. Tan es así, que las élites económicas ligadas al judaismo árabe terminaron convirtiéndose en voceros del judaismo sefaradí[64] y, además, haciendo valer su poder monetario, lograron imponer normas de carácter religioso en las instituciones a las que adjudicaban subsidios, y gozar de mayor ingerencia en las políticas internas y externas de la judeidad argentina[65]. Y en este marco, de renacimiento religioso, el éxito material e individual de sus miembros, también será explicado en términos teológicos, como una bendición de Dios a algunos de los dirigentes ortodoxos para que por su intermedio, beneficiaran a los sectores que habían adoptado el camino conecto.

> "...Bendijo Hashem (Dios) a muchos de nuestro Pueblo que son ortodoxos con abundancia material como no se ha visto en épocas pasadas...y si no lo entrega se lo considera como un ladrón..."[66]

En esta combinación de moralismo religioso y relaciones clientelísticas basadas en la confianza mutua y los orígenes regionales, a los "empresarios filántropos" de gran poder económico se les prestará, en la práctica, un respeto similar a aquel que generaban las grandes autoridades religiosas.

---

63 Mundo israelita, 21-10-1978, p. 2; 2-5-86, p. 10.

64 El presidente de la Fundación Banco Mayo, Adolfo Safdíe afumaba: "Yo no puedo concebir en absoluto, que en el piano institucional judío, no se observen los enunciados y las prácticas inseparables de ía tradición de nuestro pueblo. Dejar de respetar públicamente, estas normas básicas implica una verdadera autonegación y una absurda burla a nosotros mismos", **La** Voz **Judía,** julio-agosto, 1986, p.13.

65 "La comunidad sabe que ningún directivo del Banco Mayo concurrirá a reunión alguna que no sea 100% casher", Kesher Kehilati, 5-4-90, p. 9.

66 **Perspectivas** (folleto), sin fecha, p. 2.

Asimismo, cabe destacar que la profundización de las normas religiosas demandadas por las nuevas capas de rabinos formados en seminarios ultraortodoxos fundamentalistas, generaron también diferencias inter-generacionales muy marcadas, provocando tanto el acercamiento de los mayores a prácticas abandonadas o resignifícadas, como asimismo no pocos conflictos de orden familiar y comunitarios. En otras palabras, si bien se nota un mayor compromiso con el cumplimiento de los preceptos bíblicos, coexistían y coexisten en el seno de ambas comunidades diversos niveles de religiosidad. Y este tema se ha convertido en la actualidad en uno de los factores latentes de tensión en donde no sólo las viejas generaciones consideran las nuevas formas incorporadas como extremas e inapropiadas, sino que también otros reclaman, en nombre de una tradición sefaradí árabe más tolerante, un mayor pragmatismo en las pautas a adoptar frente a los desafíos de la modernidad y en un mundo gentil.

Por otra parte, cabe agregar que si bien los procesos transitados por dichos colectivos migratorios pueden ser contextualizados dentro del despertar religioso de las últimas décadas, en donde en Buenos Aires como en otras partes del mundo, la oferta de nuevos movimientos y sectas religiosas se encontraba en pleno crecimiento, creemos necesario distinguir que además fueron y son parte de un fenómeno singular y diferente. Y no sólo por ser un reflejo de las corrientes judías que, con rasgos fundamentalistas, se expandieron en Israel y en otros países de América y Europa. Por un lado, porque en la comunidad alepina se origina mucho antes, en los años cincuenta, cuando todavía se creía que las religiones estaban en vías de extinción, y por otro, porque dicho despertar es parte de la evolución que experimentaron las segundas y terceras generaciones de dos grupos de origen migratorio, con un fuerte sentido de pertenencia regional, y no como el resultado de ía búsqueda individual de hombres y mujeres, que más allá de sus orígenes, se encuentran en la exploración de nuevas respuestas existenciales y verdades absolutas. En otras palabras, los procesos sociales transitados por ambas comunidades, se convirtieron también en un fenómeno singular en la historia social de la inmigración de una Argentina plural, pero también homogeneizadora, en donde se fueron erosionando los atributos particulares de los diferentes grupos migratorios.

En definitiva, en 1990, las comunidades judías de origen sirio parecían encontrarse en su apogeo: la religiosidad de las nuevas generaciones, el crecimiento numérico de las corrientes que propiciaban el cumplimiento extremo de los preceptos bíblicos, la popularidad del liderazgo rabínico, la prosperidad material de algunos de sus empresarios y de las entidades comprometidas con el accionar de sus entidades, la mayor influencia que ejercían en las políticas internas y externas de la colectividad judeo-argentina[67], todo se combinaba para profundizar la sensación de legitimidad y "amparo divino" en los caminos adoptados. Todo parecía presagiar un gran futuro...[68]

---

[67] En 1991, el presidente del Banco Mayo, ei Dr. R. Beraja, que era descendiente de alepinos, es elegido presidente de la DAIA (la organización lecho del conjunto de la colectividad judeo-argentina).

[68] La caída del Banco Mayo en 1998, entidad que fue presidida y dirigida (mayoritariamente) por judíos de origen sirio, provocó una importante conmoción, y no sólo económica: la antigua alianza entre la dirigencia religiosa y las élites económicas se desmorona y se fortalece, aún más, el poder de los líderes rabínicos.

BUENOS NEGOCIOS EN TIEMPO DE GUERRA: EL COMERCIO DE CUEROS EN EL LITORAL SEGÚN LAS CUENTAS DE CIPRIANO DE URQUIZA, 1816-1820"'

Julio C. Djenderedjian**

Mil ochocientos dieciséis: pocos años hubo tan cargados de acontecimientos para los azorados habitantes del extinto virreinato del Plata. En Mendoza, el general San Martín se preparaba para extender a escala continental la empresa de la libertad; al mismo tiempo, en Tucumán, la voz de Francisco Narciso de Laprida declaraba la independencia de unas crueles provincias; y, en Buenos Aires, el deán Funes dedicaba a la patria naciente el primer tomo de su *Ensayo histórico*, último fruto de una vida que se apagaba, y que habían dilatado hasta el cansancio los intensos sucesos de que había sido parte. Pero mientras la amenaza de los realistas parecía decrecer y se asentaban los cimientos no demasiado firmes de una nueva nación, quienes habían asistido a su parto veían aproximarse impotentes las tormentas de la guerra civil: en el litoral, la fulgurante estrella de Artigas acusaba ya, por su propia plenitud, los rasgos de la rápida decadencia que le sobrevendría pronto; como inaugurando esa fase desdichada, los portugueses invadían el territorio oriental con el tácito placer del gobierno porteño, y en Paraná alguien había enarbolado una bandera celeste y blanca cruzada por una franja roja como sangrante herida profunda, aciago símbolo de más de tres años de guerras despiadadas que Mitre, en la inocua calma posterior de su escritorio, compararía a las del Peloponeso como para tender sobre ellas un piadoso manto de gloria prestada que acaso pudiera justificarlas.

Esos años y esas guerras continuas habrían de dejar sin embargo muchos recuerdos amargos. Cuando, en Entre Ríos, hacia 1821 llegara por fin la paz, medio siglo de trabajo y prosperidad se había perdido entre las llamas, el saqueo y la muerte traídos por las

* Esle trabajo es una versión revisada de una ponencia presentada en las *XVII Jomadas de Historia Económica*, Tucumán, 20 al 22 de Septiembre de 2000. Agradezco ios agudos comentarios de Silvia Palomeque, Ana Frega, Sara Mala y Roberto Schmit, así como los de los árbitros anónimos de esta publicación.

** Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: juíiodjend@yahoo.com.ar

luchas civiles y la invasión extranjera; los escasos centros poblados, convertidos, de improviso en codiciadas presas de efímero valor estratégico, habían cambiado de manos entre realistas, patriotas, portugueses, directoriales y artigueños con la misma rapidez que ciertos bienes muebles fruto del pillaje o de la confiscación, que a menudo poco había diferido de aquél. Y es justamente la evolución de aquellos bienes muebles la que ilustra mejor los descalabros sufridos por la provincia: de los dos millones y medio de cabezas de ganado vacuno que según Lucio Mansilla existían allí la víspera de la emancipación, apenas restaban poco más de 40.000 en 1823[1].

Y, sin embargo, la vida había continuado. Por los grandes ríos que asistieron impasibles al paso de los ejércitos en marcha siguieron circulando las mercancías, acaso con no excesivamente menor intensidad que antes. Incluso el riesgo y la inestabilidad podían transformarse en factores no despreciables de ganancias: es justamente eso lo que debía pensar don Cipriano José de Urquiza, en la alarmada Concepción del Uruguay de comienzos de 1816, cuando especulaba con los retornos que obtendría comprando cueros en las cercanías y vendiéndolos en Buenos Aires o en Montevideo[2]. A nosotros esas especulaciones nos permitirán conocer íntimamente ciertas prácticas mercantiles de esas horas inciertas, y medir sus diferencias con las usuales tan sólo unos pocos años antes, en condiciones sin embargo muy distintas; asimismo, podremos comparar sus costos y ganancias con los que nos consta rindieron otras especulaciones análogas, llevadas a mayor escala. Cipriano, por entonces poco más que un joven promisorio, contaba con escaso capital; lo cual significa que estamos ante una rara oportunidad de observar estrategias mercantiles propias de operadores medianos o en sus inicios, que pueden acercarnos al funcionamiento de una parte importante de la economía de entonces, hasta hoy poco menos que ignorada[3]. La revolución y la guerra abrían por entonces las puertas a un

---

[1] L. Mansilla, "Noticias estadísticas de la Provincia de Entre Ríos" en J.J. M. Blondel, **Almanaque político y de comercio de la ciudad de Buenos Aires para el año 1826,** Buenos Aires, De la Flor, 1968, p. 263. Indicativo de lo que significó la guerra civil para un área ganadera que había sido próspera: en el pueblo de Gualeguay, en enero de 1824, se censaron 45 labradores sobre un total de 155 unidades domésticas; en promedio, cada uno de ellos declaró poseer apenas 9 vacas, 15 ovejas y 5 caballos. Archivo Histórico y Administrativo de Entre Ríos, Gobierno, VII, carpeta 1, leg. 3. Censo de Gualeguay "y una legua en su contorno", iniciado el 30 de enero de 1824.

[2] Cipriano de Urquiza (1789-1844), hermano mayor del general Justo José y su mano derecha hasta su trágica muerte, sería desde temprano un colaborador importante de la incierta y a veces peligrosa política entrerriana: redactor de periódicos y propagandista de ocasión, amigo personal de Francisco Ramírez, hacia 1815 había logrado congraciarse con las flamantes autoridades artiguistas de Entre Ríos, obteniendo el honor de ser cabildante de Concepción del Uruguay en enero de ese año, y llegándosele a confiar al siguiente el cargo de Administrador Principal de la provincia. Una emotiva y útil evocación de este protagonista olvidado: E. de Urquiza, **Antecedentes biográficos de Don Cipriano José de Urquiza,** Buenos Aires, s/e., 1964.

[3] Las inéditas prácticas comerciales que añoran en la coyuntura de esos años inciertos, y que cambiaron, al menos en buena parte, los rasgos del sector mercantil rioplatense, no dieron hasta hoy (que sepamos) con estudios capaces de mostrar los caracteres de las mismas a través de ejemplos que no fueran los de las grandes casas comerciales de entonces. Algunos de los mejores estudios disponibles, realizados sobre los papeles de los Anchorena, son A.M. Carretero, **Los Anchorena. Política y negocios en el siglo XIX,** Buenos Aires, Ediciones Octava Década, 1970, y **R.** Merediz, "Comercio de frutos del país entre Buenos Aires y mercados europeos entre 1815 y 1820", **Estudios y Comunicaciones,** Universidad Nacional de La Plata, n° 26, 1960. Ver también T.Halperin Donghi, **Revolución y guerra. Formación dé una élite dirigente en la Argentina criolla,** México, Siglo XXI, 1979, pp. 110 y ss

despiadado sacudimiento de los viejos estilos de comerciar: hoy conocemos el rostro de esas formas inéditas tan sólo a través de las memorias y relatos de viaje de algunos jóvenes mercaderes ingleses de entonces. Sería adecuado observar ese rostro más de cerca, a través de un prisma menos empañado por el recuerdo retrospectivo.

Por otra parte, todavía casi desconocemos los rasgos profundos de la imbricación de intereses comerciales y manejo de los hilos del poder en el litoral de esos años inciertos, donde, entre los ejércitos en marcha y las sombras ominosas de los caudillos, los futuros estados provinciales estaban saliendo a la luz. La íntima superposición de las especulaciones comerciales y ciertas prebendas públicas propias de su cargo en un funcionario de esa etapa formativa nos sugerirán mucho acerca del carácter de esas administraciones y sus hombres, y quizá ello sea útil para poder entender cómo surgieron, qué eran y cómo funcionaban los peculiares gobiernos que estaban detrás del vertiginoso ritmo de los acontecimientos políticos.

Y, por último, lo poco que sabemos sobre las modalidades de la relación entre productores y comercializadores en la campaña del litoral de entonces, así como sobre las condiciones que hacían posible su contacto con el mercado mundial, constituye un vergonzoso retraso con respecto a los significativos avances que se han registrado en lo que atañe al conocimiento de la evolución de los flujos mercantiles que, a lo largo de la primera mitad del siglo XIX, convirtieron a los productos pecuarios litorales en el *commodity* más representativo del área rioplatense en los mercados europeos[4]. Es hora, pues, de que emprendamos la tarea de estudiarlas[5].

Preludio. 1816: un escenario contradictorio para el comercio en el Río de la Plata

Ya pocos meses después de la Revolución de Mayo, el sur del litoral experimentó patéticos enfrentamientos que no culminarían sino muchos años más tarde: si bien en un principio los Cabildos de Gualeguay, Gualeguaychú y Concepción reconocieron a la Junta, los europeos y "algunos criollos", al decir de Belgrano, dueños tradicionales del

[4] Entre los más recientes y valiosos aportes realizados sobre el comercio litoral, ver M'.A. Rosal y R. Schmit, "Del reformismo colonial borbónico al librecomercio: las exportaciones pecuarias del Río de la Plata (1768-1854)", **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"**, Tercera serie, n° 20, 1999; M. A. Rosal y R. Schmit, **Comercio, mercados e integración económica en la Argentina del siglo XIX**, Buenos Aires, Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", FFyL, Universidad de Buenos Aires, 1995; sobre el área del Paraná, C. Wentzel, "El comercio del litoral de los ríos con Buenos Aires: el área del Paraná, 1783-1821", **Anuario del** IEHS, n° 3, Tandil, 1987. Sobre los decisivos cambios que experimentó el comercio exterior rioplatense en la primera mitad del siglo XIX, y las alternativas de sus productos en los mercados europeos de la época, ver S. Amaral, **The Rise of Capitalism on the Pampas. The Estancias of Buenos Aires,** 1785-1870, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, especialmente pp. 251 y ss.

[5] La documentación que utilizaremos se encuentra en el Archivo General de la Nación (en adelante AGN), sala VII, legs. 1463 y 1846, Archivo Urquiza (en adelante AU), 1.1, años 1800-1829 y leg. 384, "Truncos". Consta de la correspondencia recibida y borradores de la enviada por Cipriano de Urquiza, así como de los folios desmontados del libro de cuentas que llevó entre 1816-1818, y los estados de cuenta enviados por su representante en Buenos Aires, su hermano Juan José, que abarcan la liquidación de esas operaciones y otras llevadas a cabo en los dos años posteriores.

poder local, optaron enseguida por el gobierno realista de Montevideo. Reforzados por tropas y buques, resistieron a los patriotas hasta que éstos, favorecidos por la defección de Artigas y Rondeau, consiguieron expulsarlos, aunque no evitar que volvieran. Desde entonces, los saqueos y las persecuciones, que incluyeron atroces venganzas de tinte personal, así como los recíprocos avances y retrocesos, convirtieron a la zona en teatro de guerra casi permanente. La conclusión, en 1814, del largo sitio de Montevideo, no logró unir a los patriotas; Artigas, crecientemente enemistado con el gobierno porteño, rompería definitivamente con éste en 1813, y se convertiría pronto en líder de los orientales. La formación de la Liga de los Pueblos Libres hurtó al control político de la antigua capital los vastos territorios litorales; la violencia, a partir de entonces, no haría sino aumentar: el Directorio ordenó la invasión de Entre Ríos en 1814, y la de Santa Fe cuando ésta se volcó a los artiguistas; la lucha entre éstos y los porteños, que cubrió de sangre y fuego a las provincias ribereñas del Paraná y el Uruguay, desde 1816 se verá complicada por una invasión portuguesa, mucho más de temer que otros esporádicos ataques anteriores. En Entre Ríos, el ascenso de Francisco Ramírez, comenzado auspiciosamente en tiempos de la Liga, culmina con sus victorias contra el Directorio en 1820; ese año se enfrenta a Artigas, derrotándolo y forzándolo al exilio, y consagra su efímera República de Entre Ríos, para ser, en septiembre de 1821, derrotado a su vez por las fuerzas de Mansilla. Recién entonces, después de más de diez años de guerra despiadada, logra instaurarse la paz[6].

Si el panorama político a inicios de 1816 no era precisamente alentador, la coyuntura mercantil aparecía mucho más promisoria: por primera vez desde la revolución los productos pecuarios rioplatenses se mostraban capaces de justificar las esperanzas de los publicistas ilustrados de fines del siglo anterior. La saturación relativa de los mercados europeos luego de los bloqueos napoleónicos, fruto de una recuperación de posguerra que había decidido hacerse esperar, no había aún afectado demasiado la demanda en el Río de la Plata; allí coincidían multitud de buques fletados por comerciantes del viejo mundo ávidos de aprovechar por anticipado las favorables condiciones que se suponía traería la paz; los sobrecargos se arrebataban las partidas de cueros para evitar los costos de una vuelta en lastre, contribuyendo a un aumento en los precios que las poco seguras condiciones políticas locales no harían sino apresurar. Pronto esos precios elevados habrían de disminuir; pero ya en la segunda mitad de 1816 retomarían la tendencia alcista, impulsados por una demanda local que continuaba confiando en una pronta mejora de las condiciones europeas[7]. Al mismo tiempo, el tráfico interior se volvía vulnerable: si hasta la toma de Martín García por Brown en 1814 los realistas dominaron los ríos y molestaron poco al comercio litoral, desde 1815, por el contrario, las rivalidades se definieron entre los diversos caudillos de las emergentes provincias ribereñas, y el desor-

[6] **Ver** un relato del proceso político y militar en F. Reula, **Historia de Entre Ríos, política, étnica, económica, social, cultural** y **moral,** Santa Fe, Castellví, **1971, t. í,** pp. **170** y ss. Los Urquiza sufrieron las consecuencias ele la guerra: Josef, el padre, ferviente realista y sin dudas el más importante personaje local, emigró a Montevideo en **1831;** ia estancia familiar fue saqueada y Justo José, apenas un niño, secuestrado; para su rescate su madre debió endeudarse.

[7] Para un panorama detallado de las condiciones mercantiles del período en Europa y en Buenos Aires ver R. Merediz, "Comercio de frutos...", cit. Amaral ha analizado la demanda inglesa de productos rioplatenses a partir de 1814 y los factores que influyeron en ella; ver S. Amaral, **The Rise...,** p. 253 y ss.

den y la-inseguridad en aumento fueron mucho más amenazadores que en los años previos[8]. Más quizá que ciertos beneficios impositivos, la guerra de corso emprendida por Artigas contra sus enemigos logró bastante éxito en orientar el comercio litoral hacia los puertos que le eran fieles: las cifras del cargo de cabotaje llegado a Buenos Aires después de 1814 descienden tanto en unidades como en valor[9]. El comercio interior, que desde los primeros disturbios traídos por la revolución tenía cada vez mayor sabor a aventura, comienza desde entonces a mostrar claramente sus riesgos: la guerra, que en los años previos posibilitara lucrativas diferencias de precio, podía dejar de ser de improviso una buena oportunidad de medrar para convertirse en un monstruo voraz que amenazaba las fortunas privadas. Para algunos parecía haber llegado el momento del retiro, o al menos de una dilatada prudencia: en Paraná, Francisco Antonio de la Torre, socio comercial de Juan José Cristóbal Anchorena en la compra de cueros entrerrianos y en la venta allí de mercancías de importación, escribía desmoralizado que el permanente estado de revuelta le impedía dirigirse a la campaña a comprar cueros y enviar a Buenos Aires los que tenía acopiados; las ventas locales no eran tampoco precisamente entusiastas, y las órdenes de Artigas respecto del cierre de los puertos entrerrianos lo obligaron a trasladarse a Santa Fe, en búsqueda de seguridad personal y refugio comercial. De poco habría de valerle, ya que un tiempo más tarde la ciudad sería saqueada por las tropas de Díaz Vélez; y en 1817, cuando no quedaba allí casi nada por destruir, el teatro del desorden mayor se mudaría a la costa del Uruguay[10].

Ese desorden había originado además entre esos comerciantes tradicionales otras razones menos explícitas para temer: las reglas del juego mercantil, hasta entonces dominado por la regularidad de las habilitaciones, las interminables cuentas deudoras y los recargos de precios impuestos por la morosidad de un sistema que debía demasiado al pasado comenzaron a variar peligrosamente rápido. Los parsimoniosos contratos crediticios con los que los grandes comerciantes porteños gustaban enlazar sus destinos con oíros más pequeños del interior parecían resquebrajarse a pasos apresurados: no sólo porque las dificultades y las sorpresas de la guerra subvertían toda ganancia planificada

---

[8] Ensick consideraba que la organización de la escuadrilla fluvial de Artigas en enero de 1815, acto que da comienzo casi oficial al periodo de la anarquía (como lo califican esos manuales de historia que todos alguna vez hemos tenido en nuestras manos), tuvo como fin principal "impedir el comercio bonaerense con las tres provincias litorales y con el Paraguay". **L. O.** Ensick, **El río Paraná en nuestra historia. Combates** y **operaciones militares en** vsus **aguas,** 1810 ~ 1821, Buenos Aires, Departamento de Estudios Históricos Navales, 1965, p. 79. Sobre los años previos, puede verse su interesante descripción de sucesos en pp. 54 a 75.

^ Sobre ¡a evolución de los envíos litorales a Buenos Aires véase R, Schmit y M. A. Rosal, **Comercio, mercados...,** cit. Para los efectos de la política artiguista en. los ríos, M.A. Duarte, "Artigas y el comercio en el rio Paraná hasta la reunión del Congreso de Tucumán", **Trabajos** y **Comunicaciones,** n° 15, pp. 248-269, La Plata, Departamento de Historia, Universidad Nacional de La Plata, 1966.

[10] Cartas citadas en A.M. Carretero, **Los Anchorena...,** pp. 56 y ss.; p. 62. Los comerciantes porteños o extranjeros, aunque en general menos afectados que la población local por los desastres de la guerra, podían sufrirlos aun de manera indirecta; el inglés Phillip Parkin experimentó falta de barracas en Paraná en 1819, a causa de los movimientos de población que huía de los ejércitos. Parkin a Hugh Dallas, Santa Fe 21 de mayo de 1819, en Archivo Histórico del Banco de la Provincia de Buenos Aires (en adelante AHBPBA), leg. 003-1-10, carpeta 9, fs. 1365. Un resumen de las desgracias sufridas por Santa Fe y luego por el oriente entrerriano en B.T. Martínez, **Historia** de **la Provincia de Entre Ríos,** Buenos Aires, Biedma / Rosso / Peuser, 1900 /1901 /1920,1.1, pp. 327 y ss.

(aun cuando aquellas deudas no hubieran estado nunca exentas de incumplimientos) sino porque la situación alentaba las resoluciones rápidas, que al parecer cabían mejor en manos de ciertos mercaderes que no eran necesariamente los más tradicionales ni tampoco los más acaudalados. A continuación veremos cómo uno de ellos supo aprovechar los duros tiempos que le tocó vivir, cómo hizo rendir su escaso capital, sus buenas relaciones y (quizá más importante que todo ello) qué significó para él estar presente en el lugar adecuado en el momento justo.

Desarrollo y variables fundamentales del negocio de Cipriano de Urquiza

a) Sondeos previos: evaluación de factibilidad y elección de punto de venta

Por la correspondencia conservada sabemos que Cipriano, antes aun de emprender la compra de cueros, se informó de las condiciones mercantiles existentes en Montevideo y en Buenos Aires. Si bien Montevideo (que a inicios de 1816 se encontraba al igual que Entre Ríos bajo la égida de Artigas), gozaba de ciertas ventajas impositivas para los cargamentos enviados desde el litoral y, por entonces, había en ella buena cantidad de buques de ultramar, Cipriano opta finalmente por enviar los suyos a Buenos Aires, desafiando el posible enojo de sus amigos políticos y quizá sus propias convicciones ideológicas[11]. Tenía fundamentos concretos: entre sus envíos figuran cueros de vaca, prohibidos por las ordenanzas de Artigas; el alto precio que alcanzan éstos en Buenos Aires, quizá en parte por la vigencia de esas restricciones, explica tanto la mayor ganancia bruta por rubro que figura en todas las cuentas (alrededor del 118%) como la peculiar circunstancia de que se hubiera arriesgado a obtenerla quien fuera justamente por entonces Administrador Principal de la Provincia de Entre Ríos, esto es, el que estaba encargado de velar por el cumplimiento de aquellas ordenanzas y de combatir la evasión impositiva[12]. Había sin embargo razones menos controvertidas para esa preferencia por la gran ciudad porteña: en Buenos Aires se encontraba residiendo su hermano Juan José, persona de su entera confianza, y que además se hizo cargo con mucho cuidado de los aspectos administrativos del negocio allí, que no dejaron de tener sus complicaciones. Debido al desabastecimiento de la otrora capital, se registraba además en ella un aumento general relativo en los precios de productos pecuarios, acerca del cual fue alertado Cipriano por discretos (quizá exagerados) informes[13]. Dadas las constantes variaciones de esos pre-

---

[11] Para ios tráficos interiores de la federación artiguista no se cobraban impuestos, de acuerdo a las instrucciones impartidas por el líder en 1813; e! corresponsal de Cipriano en Montevideo le informaba además que "en esta hay en el día 15 buques de ultramar y todos estos deven hir cargados de cueros", J. M. Vázquez a Cipriano de Urquiza, Montevideo 16 de febrero de 1816. En AU, 1.1, fs. 38 r.; el artículo de las instrucciones de Artigas relativo al tráfico interior reproducido en B. T. Martínez, Historia, t. 1, p. 295.

[12] Ver E, de Urquiza, Antecedentes biográficos..., p. 19. Sobre la prohibición de matanzas y otras medidas conservacionistas ver A. Prega y A. Islas, "Existir y resistir en tiempos de revolución. Maldonado ante la invasión lusitana, 1816-1820", ponencia presentada en las *Has. Jomadas de Historia Económica,* Montevideo, julio 1999. J.M. Vázquez ie advertía a Cipriano en la carta citada en nota anterior que el ingreso de cueros de vaca en Montevideo estaba prohibido.

[13] Con una remisión de cueros vacunos y equinos Cipriano le pedía a su hermano "procures henderlos abuen precio, pues creo qe. en esa están aprecio alto..." [Cipriano de Urquiza] a Juan Josef de Urquiza, Concepción del Uruguay, 24 de abril de 1816. En AU, 1.1, fs. 78 r. En octubre del mismo año, Juan José

cios merced a las cambiantes circunstancias políticas y comerciales y a la creciente escasez de cueros en sus fuentes, se explica que Cipriano buscara asegurarse retornos: en repetidas cartas deja bien en claro a su hermano que vendiera sus remesas sólo si las mismas alcanzaban determinado precio, esto aun a pesar de la apremiante necesidad de dinero en efectivo que experimentaba y de los costos y riesgos consecuentes a un prolongado barraqueo[14]. La suerte también lo favoreció: desde junio de 1816 se liberaba de derechos de alcabala y Consulado a la introducción en Buenos Aires de cueros de toro, vaca, novillo y bagual, y a su exportación ultramarina[15]. Al analizar el balance de esas negociaciones veremos que el beneficio de esta medida no fue desdeñable.

b) Compras y acopio en Concepción

Cipriano contaha con los servicios de un invalorable agente, Pedro Saracho, quien recoma la campaña entrerriana en busca de oportunidades, y cuya pericia fue factor fundamental en la selección de cueros de la mejor calidad, así como en la obtención de buenas condiciones de compra. Hay varios aspectos de ellas que piden ser destacados: ante todo, el uso abundante de dinero en eíectivo, que el propio Saracho se encarga de pedir con insistencia[16]. Esta conducta no era sin embargo unánime: en el libro de apuntes comerciales de Cipriano existen también algunas cuentas llevadas con sujetos a los que se adelantaban mercancías a crédito, para luego cobrarles en cueros; casos similares a

---

se veía en ja obligación de hacer descender las expectativas de Cipriano respecto de los precios porteños: "no se, quien quiera lisonjearte con embustes de tal naturaleza, quando le han dicho qe. los Cueros de toro han valido en esta hta. 30 ni., precio a qe. jamas han llegado ni creo llegaran..." Juan Josó de Urquiza a Cipriano de Urquiza, Buenos Aires, 26 de octubre de 1816, *ibidem,* fs. 105 r. y v. De cualquier modo, los precios de 1816 registrados por Merediz parecen convalidar una diferencia apreciable: mientras en Buenos Aires la pesada de 35 libras de cueros vacunos oscilaba entre los 25 y 33 reales, en Montevideo la pesada de 40 libras sólo llegaba a unos 21 a 32 reales. En los años siguientes la relación se invierte. R. Merediz, "Comercio de ñutos...", cit., p. 147.

[14] Por ejemplo ver [Cipriano de Urquiza] a Juan Josef de Urquiza, Concepción del Uruguay, 24 de marzo de 1816, en AU, 1.1, fs. 78 r. Su hermano le contestaba algún tiempo más tarde "aun no he vendido los cueros de bagl. pr. qe. andan mui caidos, y no dejo de hacer varias diligs. pa. expenderlos, y remitir el dinero como me lo previenes..." [Juan José de] Urquiza a Cipriano de Urquiza, Buenos Aires 20 de mayo de 1816, en *ibidein,* fs. 85 r. y v.; meses después insistía; ver [Juan José de] Urquiza a Cipriano de Urquiza, Buenos Aires 10 de septiembre de 1816, en *ibidem,* fs. 95 v. Estas largas esperas podían costar caro: ocho días más tarde, una gran tormenta provocó la inundación de Barracas, perdiéndose, gracias a los cuidados de Juan José, sólo una pequeña parte de los cueros de Cipriano; *id,* a *id.,* Buenos Aires, 28 de septiembre de 1816, *ibidem,* fs. 100 v. y 101 r. Sobre la escasez de cueros, valga la siguiente circunstancia: desde Gualeguay, otrora abundante en ganados, Ysidro de Urquiza le escribía a Cipriano agradeciéndole una compra de cueros hecha para él, "pues en esta no se encuentran cueros ni sebo a ningún precio. Los pocos qe. hai están en manos de unos Niños qe. no [hay] esperanza se desagan de ellos." Ysidro Josef de Urquiza a Cipriano de Urquiza, Gualeguay 27 de febrero de 1816, *ibidem.*, fs. 39 r. y v.

'5 El decreto, dei 19 de mayo de 1816, fue publicado en la **Gazeta de Buenos Ayres** el 1 de junio, t. IV, n° 58, p. 239 (del original), t, IV, p. 551 (de la reimpresión). Entre sus considerandos se especificaba que se extendía "la gracia a las introducciones que se hagan de todos los pueblos del interior, inclusa toda la Banda Oriental y Comentes..."

[16] En oportunidad de negociar una carretada de cueros de vaca y toro, Saracho informa a Cipriano que "yo meallo sinpta. y assi mismo mandara con el portador de esta siento y sinquenta pesos enplata esloque semeofrese..." Pedro Saracho a Cipriano de Urquiza, Perucho Verna 30 de septiembre de 1817. En AU, i. I, fs. 3 r. y v. (la carta ha sido archivada entre documentos del año 1811, pero corresponde a 1817 por ia fecha al dorso de la misma y por el apunte en el que se asientan los 150 pesos en el libro de cuentas de Cipriano).

los de los revendedores ambulantes de que se valían por la misma época los hermanos Robertson para colocar sus géneros en Corrientes y Entre Ríos, obteniendo en cambio productos pecuarios en un estilo que, por otra parte, no difería demasiado del usual en el litoral de los últimos tiempos coloniales[17]. Tanto la imperfectamente monetizada economía local como los largos años de prácticas mercantiles análogas justificaban aún este papel de los intermediarios y la convivencia de esas dos formas de comerciar; pero el sabor de esos tiempos de guerra imponía condiciones diferentes a las de antaño: la amplia mayoría de los productos pecuarios que compra Cipriano son pagados al contado y en dinero efectivo[18]. A fin de evaluar la distancia que separaba estas prácticas y las precedentes poseemos los datos del libro de cuentas de un pulpero anónimo, llevado en Gualeguay entre enero de 1808 y marzo de 1811: de un total de 49 partidas de cueros ingresadas (con datos completos) entre ambas fechas, 47 corresponden a créditos en cuenta de deudores a los que anteriormente se les había adelantado toda la parafernalia típica de las pulperías, y sólo dos a compras directas pagadas en efectivo. Las primeras, que suman un total de 1.578 cueros de vaca, toro, novillo y bagual, se formalizaban mediante contratos en los que se estipulaba el precio a que se pagarían los cueros, y a veces los plazos de pago; fueron sin duda efectuadas en su mayoría con personas de conocimiento personal del pulpero, y residentes o avecindados en el pueblo o sus cercanías (como dan cuenta ciertos denominativos: "la hija de...", "el que vive en..."), y de tan variada posición social como podían serlo el fuerte hacendado Juan Castares, con más de 70.000 cabezas de ganado, o Romualdo Escudero, peón ocasional de estancia. Indudablemente, tiempos más ordenados[19].

---

[17] Sobre las operaciones de habilitación de los Robertson (quienes apuntan que los habilitados eran a menudo "propietarios" de campos y estancias), ver J.P. y G.P. Robertson, **Cartas de Sud-Amériea,** Buenos Aires, Emecé, 1950,1.1, p. 249. Poseemos una descripción interesada de la labor de las pulperías volantes en el litoral, que es casi una profesión de fe; por su importancia la reproducimos *in extenso:* ante denuncias del diputado del Consulado en Corrientes, Juan García de Cossio, acerca de los robos que ocasionaban las actividades de los pulperos itinerantes, para las que proponía lisa y llanamente ei obligar a todos ellos a establecerse en la ciudad de Corrientes o en otros pueblos, los aludidos contestan que "la Poblacion con quien tratamos corta en su num[er]o., pero extendida por dilatadas campañas: los frutos del Pais todos voluminosos y de difícil conducion: y en fin la pobreza desús Moradores... todo esto junto nos pone en la pencion de internarnos con no poco travajo por todos los parajes havitados para lograr el cambio a qe. esta reducido nro. trafico: pero por este medio el misero Hacendado consigue expender sus frutos qe. de otro modo los perdería inútilmente y surtirse de lo qe. no podría alcanzar sino sele llevase hasta las puertas desu havitacion... ¿como ha de poder conducir alos Parajes prefijados el Pobre labrador o Hacendado los frutos de sus cosechas y Ganados, desde las distancias en qe. se halla quando los gastos de conduzn. exceden pr. lo común el precio qe. por ellos reporta?... ¿que gravamen mas injusto... qe. el de precisarlo aque... vaya cargado con una corta porción de cueros por exemplo para comprar una camisa u otra cosa semejante que necesite para su vestuario?" Santiago Ruzo, Maní. Rodríguez y otros al Prior y Cónsules del Consulado de Buenos Aires, Corrientes, 1 de julio de 1797. En AGN, IX-4-6-4, Consulado de Buenos Aires, t. IV, fs. 184 v., 185 r.

[18] Si bien algunas partes del libro de cuentas de Cipriano de Urquiza se han deteriorado lo suficiente como para volver ilegibles las partidas que figuran en ellas, podemos decir que, del total de 9.678 cueros comprados de los cuales poseemos datos, tan sólo 590 (un 6%) fueron adquiridos como pago por adelantos de efectos hechos a deudores. El resto fue comprado en dinero en efectivo.

[19] Quizá un indicio de ello sea que algunas cuentas se prolongan bastante; sin dudas más allá de los límites temporales cubiertos por el cuaderno, ya que figuran transportes de saldos anteriores. Hay sin embargo muchas cuentas que duran al parecer unos pocos meses, por lo que seguramente están relacionadas con una necesidad momentánea de crédito por parte de algún productor pequeño o mediano. La cantidad de cueros por cada entrega va desde uno a 200, siendo el promedio general de 33. Las compras directas, en

En los más inciertos que le había tocado vivir, la reducción de compras al fiado en las cuentas de Cipriano tenía tres ventajas indudables: la primera, y obvia, aprovechar situaciones de compra favorables de resolución inmediata; la segunda, no menos importante, el fuerte *spread* (o "premio", como se decía entonces) que debió existir en favor de la moneda metálica con respecto a sus sustitutas en una economía vapuleada por la guerra y que, después de todo, nunca se había caracterizado por una circulación monetaria de excelencia; y la tercera, evitar repentinas situaciones de insolvencia fruto de la coyuntura bélica (requisiciones, órdenes específicas de no faenar, robo o destrucción simple). Uno de sus deudores, Uno Pérez, le escribía desde Paysandú, acosado por los no muy oportunos dictados conservacionistas de Artigas, que no le era posible satisfacer la deuda por estarle estrechamente prohibido efectuar matanzas de ganado y además por el decomiso de toda la caballada de su estancia para el servicio de la patria; razones ante cuya contundencia Cipriano sólo pudo articular poco más que desmayadas súplicas[20].

Aunque por todas esas razones y, además, por los números que nos han quedado, podríamos afumar que las compras directas en efectivo le significaban a Cipriano precios más baratos que en las mercancías obtenidas por cancelación de créditos otorgados al viejo estilo, la poca cantidad de operaciones de esta última clase contemporáneas a las primeras no nos brinda las posibilidades de un análisis integral, lo cual también nos impide desglosar el monto del "premio" en favor de la moneda de mejor calidad. Es evidente sin embargo que el ofrecimiento de dinero contante en el momento justo era el único medio de aprovechar las mejores oportunidades, materializadas en gruesas diferencias de precio[21]. Oportunidades que por otra parte debían ser abundantes: Cipriano no se cansa de reclamar a su hermano en Buenos Aires que le envíe con la mayor prontitud todo el dinero que pueda recoger de sus ventas,"... pues [hasta que no] benga estoy parado, *quando los dias no están pa. detenerse ni una. hora...*"[22]. Tampoco hay dudas de

---

cambió, sólo son dos, y apenas por 59 cueros en total. Ver el libro en AGN, IX 32-6-5, Libro de deudores de un comercio de ramos generales, 1808-1810. Los datos sobre el ganado de Gastares en Valeriano Barreda al Virrey, Buenos Aires, mayo 1809. En AGN IX-12-9-4, Solicitudes Civiles, leg. 1 letras A-B, fs. 208 r. y v.; Romualdo Escudero aparece como peón de la estancia de Da. Maria Pascuala de la Quintana, situada en Gualeguaychú, en 1798-9. AGN IX 35-1-5, Tribunales, leg. 9, expte. 25, "Autos de Ymventario ovrados por fin y muerte de Dn. Diego Ambrosio Aranda,,.", fs. 46 r.

[20] Lino Pérez a Cipriano Josef ele Urquiza, Paysandú 28 de diciembre de 1815, en AU, 1.1. f. 17 r. Artigas lo amenazó aun con la expropiación de todo su ganado si llegaba a faenar parte alguna de él. Ver también Lino Pérez a Cipriano de Urquiza, Queguay 22 de marzo de 1816, en *ibidem,* f. 75, y José Artigas a Lino Pérez, Purificación, 20 de diciembre de 1816, en *ibidem,* fs. 109 r. y v.

[21] Es lógico que ante determinadas ocasiones de apuro ios proveedores ocasionales de Cipriano o de sus agentes buscaran ia resolución inmediata, y que el efectivo fuera mucho más importante en una economía de guerra: los precios de cueros comprados de esta forma que figuran en las cartas de Saracho son a veces altamente favorables. Por ejemplo, en septiembre de 1817 éste le ofrece la compra en efectivo de cueros de toro a 9 reales y de vaca a seis; en noviembre del mismo año, la cuenta deudora del capitán Dn. Pedro González registra créditos por cueros de vaca a 9 reales y de loro a 12: esto es, entre un 30 y un 50% de diferencia. AU, 1.1, fs. 35 r. y ss.; Pedro Saracho a Cipriano de Urquiza, Perucho Verna 30 de septiembre de 1817, en *ibidem,* fs. 3 r. y v. (archivada entre documentos del año 1811, pero corresponde a 1817).

[22] Cipriano de Urquiza a Juan José de Urquiza, Concepción del Uruguay 5 de octubre de 1816. En AU, 1.1, fs. 102 r. y v., subrayado nuestro. Otras insistencias son también ilustrativas; sobre lodo una en que presiona a su hermano por ia remisión del dinero, aun sin las respectivas cuentas; ver el borrador {Cipriano de Urquiza] a Juan José de Urquiza, Concepción del Uruguay, 22 de septiembre de 1816, en *ibidem,* fs. 99 r.

que en parte de ningún modo despreciable esos cueros vendidos con prisa tenían origen oscuro, de lo cual era cómplice asimismo la condición anónima de los vendedores: confiscaciones, robos, faenas clandestinas, matanzas apresuradas antes de la predatoria llegada de un ejército, los desechos de raciones obtenidas por la fuerza y vendidos por capitanes sin escrúpulos. La falta de los mismos por parte de Cipriano al ignorar las ordenanzas contra la matanza de vientres nos sugieren que éste aceptaría con sigilo tanto los dudosos frutos de la guerra como los menos inciertos ofrecidos por propietarios de ganado deseosos de realizar una riqueza amenazada por las negras perspectivas políticas, y en un momento de confusión traída por los inicios de la invasión portuguesa, que, con toda lógica, habrá hurtado a los ojos vigilantes de la autoridad unas prácticas que, probablemente, tampoco hayan podido ser nunca reprimidas con verdadero rigor[23].

Cipriano prestó asimismo atención primordial a otro factor, que será también una de las claves de su fortuna. Si la escasez de cueros en Buenos Aires a inicios de 1816 había podido alimentar esperanzas acerca del mantenimiento de altos precios allí, la situación europea era por entonces bien distinta: exceso de mercancía sin vender y la posibilidad de que algunos acopladores decidieran desprenderse a cualquier costo de sus existencias para hacerse de dinero implicaban una necesaria y próxima reducción en las compras en el Río de la Plata; noticias relativas a ella eran ya conocidas allí a fines de 1816[24]. Poco más de un año después, la baja en los mercados europeos se generalizaba; la escasez de los compradores los volvía muy exigentes en cuanto a la calidad del producto, y pasaría todavía algún tiempo hasta que esa tendencia desfavorable se revirtiera[25]. En Buenos Aires, los cueros de Cipriano no dejaban sin embargo de tener demanda, justamente por el cuidado puesto por su dueño a la hora de elegirlos: "veo qe. tu partida es buena, y no puede mejorarse... procuraré venderlos con toda la estimación posible" le escribía Juan José en octubre de 1816; a pesar de lo cual creía necesario advertirle que los precios que los clientes estaban dispuestos a pagar no eran los deseables[26]. El año siguiente, cuando los cueros de toro continuaban a precios bajos, Cipriano remitía a su hermano una nueva cantidad de ellos, que "pueden reputarse por los de la especie primera, es partida muy lucida por lo qe. espero su buena benta". A pesar de ello, le pedía le

[23] El caso ya citado de Lino Pérez puede resultar ilustrativo: Artigas lo acusaba de faenamiento excesivo, emprendido por Pérez seguramente con intención de liquidar sus existencias. Sobre las dificultades del gobierno aitiguista para controlar el contrabando, así como sobre las contradicciones entre las medidas conservacionistas aplicadas en ia campaña (prohibición de matanzas, fomento de las estancias de rodeo, etc.) y el esfuerzo (y sobre todo las condiciones) de guerra, ver el lúcido artículo de A. Frega y A. Islas, "Existir y resistir...", op. cit.

[24] Los agentes de los Anchorena en Londres, Hullet Hermanos y Cía., informaban en julio de 1816 que las posibilidades de! mercado europeo se veían excedidas por las introducciones desmedidas, y que sólo la venta de ios excesos y ia disminución de aquéllas podrían posibilitar la formación de precios mejores. Por otra parte, era de temer que "los dueños de estos cargamentos.., no repararan en sus costos y... venderán a cualquier precio pa. redondear". Hullet Hnos. a J.J.C, de Anchorena, Londres, 23 de julio de 1816^ cit. en R. Merecliz, "Comercio de frutos...", p. 140.

[25] Hullet Hnos. y Cía. a J.J.C. de Anchorena, Londres, 21 de noviembre de 1817y24dejuliode 1818, cit, en R. Merediz, "Comercio de frutos...", p. 141.

[26] Juan José de Urquiza a Cipriano de Urquiza, Buenos Aires 26 de octubre de 1816, en AU, 1.1, fs. 105 r. y v. Días más tarde incluso habían bajado: "solo a 28 rs, ofrecen por los de Novillo y Baca, y asi los tengo embarracados esperando suban, qe. creo no durara mucho tpo. por la escases de Cueros qe. deve haber..." *id.* a *id.,* Buenos Aires, 8 de noviembre de 1816, en *ibidem,* fs. i07 r.

informase a la brevedad el precio que alcanzaran para tener una guía en sus nuevas compras[27].

c) Cosíos y azares de la puesta en valor de las mercancías hasta su venta

Los costos de remisión de los productos comprados a Concepción del Uruguay, así como los correspondientes al estibaje y almacenamiento allí, no suman sino una porción bastante menor de los gastos totales: parece evidente que la mayor parte de las adquisiciones de Cipriano se efectuaba a poca distancia relativa de la villa, y algunas de las cartas de Saracho con que contamos, fechadas en el Perucho Verna, un arroyo a escasas ocho leguas de Concepción, así parecen confirmarlo[28]. Los gastos en mano de obra para el manipuleo de las mercancías y su preparación para el viaje al punto de venta (romaneo del sebo, pesaje de los cueros, sacudirlos y acomodarlos, y otras tareas similares, todas pagadas a destajo) no alcanzan a ser sino una parte menor de los gastos. Es de destacar que tampoco en Buenos Aires estos renglones eran importantes, a pesar del vasto uso de fuerza humana imprescindible dado el grado de tecnología de la época: aun contando los inconvenientes causados por una gran tormenta (que obligó a secar y aprensar 779 cueros mojados, hacer limpiar casi 2.000 cueros vacunos, reclasificarlos y reacomodarlos) las erogaciones en mano de obra y acarreos allí no llegaron al 11 % de los gastos de comercialización en 1816-17, como veremos luego[29]. Más complicado, más aleatorio, el transporte fluvial tenía de lejos el primer lugar entre esos costos (alrededor del 60%), y al parecer puesto tan eminente estaba más allá de las coyunturas bélicas: en las operaciones de remisión de cueros, sebo y grasa efectuadas entre febrero de 1801 y mayo de 1804 desde la estancia del finado Dr. Pedro García de Zúñiga, situada en Gualeguaychú, el flete a Buenos Aires se lleva también el 63% del total de los gastos. Por otra parte, esas mismas cuentas nos indican lo importante del beneficio económico recibido con la supresión de costos fiscales dictada en 1816: los renglones de alcabala, Consulado y otros derechos suman un 20% de los gastos de comercialización en los envíos de García de Zúñiga[30]. Si bien al parecer los precios de los fletes no habían aumentado demasiado con respecto a los tiempos de paz, la carrera fluvial adolecía de interrupciones y riesgos

---

[27] Cipriano de Urquiza a Juan José de Urquiza, Concepción, 12 de abril de 1817, en AU, 1.1, fs. 111 r. y v.

[28] Por ejemplo Pedro Saracho a Cipriano de Urquiza, Perucho Verna, 30 de septiembre de 1811, AU, 1.1, fs. 3 r. y v. Si bien por entonces los alrededores de la villa estaban en su mayor parte dedicados a ia agricultura, aún existían algunas estancias de ganado mayor a poca distancia, en especial en las márgenes del Uruguay.

[29] Esto es, no comprendidos los montos invertidos en la compra. En las remisiones de productos pecuarios de la estancia de Pedro García de Zúñiga, en el Gualeguaychú de 1801-1804, los costos de peones y acarreos sólo llevan el 15% del gasto de comercialización, incluyendo las tareas efectuadas en Buenos Aires. Testamentaría de P. García de Zúñiga en AGN, Sucesiones, 5899, "Quademo 3°. de la Testamenta, del finado Dor. Dn. Pedro García de Zuñiga...", fs. 284 y ss.

[30] 2.906 reales de plata sobre un total de 14.535 para los casi tres años y medio de operaciones. En octubre de 1816, John Morley informaba a Hugh Dallas un costo de remisión de cueros de toro a Buenos Aires de 1 a 1,5 reales por unidad, y de "3 horse hides for 1 bul!", bastante similares a los de Cipriano. Morley a Dallas, Concepción del Uruguay, 8 de octubre de 1816, en AHBPBA, 003-1-10, carpeta 1, fs. 223 y ss.

adicionales: a menudo la guerra implicaba falta de buques o el cierre arbitrario del puerto por parte de los poderosos de turno. Desde Gualeguay, Ysidro (otro de los hermanos Urquiza, miembro de una amplia red familiar que prestaba buenos servicios a sus miembros) informaba a Cipriano en enero de 1816 que "ha llegado oficio de Berdun pa. qe. no permita salir ningún buque, y a ningún puerto. Dime si los Yngleses salen de ese..., o si bienen Buques de Bs. Ays."[31] Cipriano, sin dudas por sus aceitadas relaciones con el poder político local y quizá también por su carácter de funcionario oficial, gozó al parecer de ciertos privilegios al respecto: al punto que su hermano Juan José le pide en mayo de 1817 que interceda en favor de un conocido para que las autoridades de Concepción dejaran salir su buque[32]. Asimismo, ha de ser fruto de esas relaciones políticas el que pudiera utilizar para sus tratos comerciales una balandra del estado entrerriano, que fue embargada al llegar a Buenos Aires[33]. Existía además la ominosa posibilidad de que la guerra no dejara de mostrar alguno de sus rostros amenazadores: en 1819 fue detenido por los portugueses un buque en el que viajaban envíos de un colega de los Urquiza; el obligado trasbordo de la carga provocó pérdidas cuantiosas[34].

En la ciudad porteña las dificultades no habían en modo alguno terminado; quedaban las consecuentes a la escala comercial en que operaba Cipriano y que sufrían, como él, multitud de pequeños o medianos mercaderes y aun los dueños de algunas grandes estancias. Todos ellos, al no poseer buques y barracas propias en Buenos Aires, debían depender de fleteros y depositarios conocidos, o echarse en manos de quienes les deparara la suerte, procurando estar atentos ante maniobras dolosas, en las que el puerto principal del ex virreinato tenía una larga historia[35]. Hacia 1814 las autoridades habían intentado reglamentar el barracaje y cortar los abusos; la correspondencia de Cipriano y sus hermanos da a entender que esas medidas al menos no habían tenido el efecto esperado[36]. Los comerciantes pequeños y medianos del interior debían sufrir a menudo las arbitrariedades de sobrecargos negligentes y barraqueros timadores: Juan José le avisaba a su hermano en marzo de 1819 que en el envío recién recibido sólo había 364 cueros en

---

[31] Isidro de Urquiza a Cipriano de Urquiza, Gualeguay, 13 de enero de 1816, en AU, 1.1, fs. 19 v. Dn. Josef Antonio Berdun era por entonces Comandante General de la provincia.

[32] Juan José de Urquiza a Cipriano de Urquiza, B. Aires, 31 de mayo de 1817, en AU, 1.1, fs. 114 r.

[33] Sobre la balandra "Belén", que Cipriano denomina "del Estado", ver Cipriano de Urquiza a Juan José de Urquiza, Concepción del Uruguay, 12 de abril de 1817, en AU, t. I, fs. 111 r. y v.; sobre su embargo, Juan José de Urquiza a Cipriano de Urquiza, Buenos Aires, 31 de mayo de 1817, en *ibidem,* fs. 113 v. y 114 r.

[34] Juan José de Urquiza a Cipriano de Urquiza, Buenos Aires, 21 de marzo de 1819, en AU,t. I,fs. 165 r.yv.

[35] Las quejas por robos en el transporte fluvial, así como por disminuciones arbitrarias en el pesaje de los cueros o efectos de campo en las barracas porteñas, o por cobros indebidos de comisiones y costos abusivos como el destaro son bastante abundantes a fines de la época colonial; aun grandes estancieros como Juan Carlos Wright o Josef de Urquiza podían sufrir esas injusticias. Ver por ejemplo la presentación efectuada por varios hacendados de Entre Ríos al Prior y Cónsules del Real Consulado de Buenos Aires, mayo de 1806; en AGN, Consulado de Buenos Aires, exptes., leg. 6, n° 19, IX-4-7-8.

[36] El "Reglamento para las barracas" dictado en 14 de enero de 1814 preveía complejas marcas y contramarcas en cueros, marquetas de sebo y otros fardos, así como la emisión de documentos que respaldaran los tratos y obligaciones entre las parles. Se prohibía asimismo el uso de la muy criticada romana, subrogándose en su lugar el de balanzas. P. de Angeiis, (comp.) **Recopilación de las leyes y decretos promulgados en Buenos Aires, desde el 25 de mayo de 1810, hasta fin de diciembre de** 1835. Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836,1.1, p. 43 y ss.

vez de lo.s 387 que había embarcado Cipriano; debiéndose la falta sin dudas a ocultaciones del responsable del barco, quien a su vez había demorado mucho la descarga, amén de otros descuidos, algunos de consecuencias desastrosas[37]. Ysidro, más experimentado que sus hermanos y más prudente también en los negocios de cueros, le advertía a Cipriano acerca de "la mala fe, y poca conducta qe. se encuentra en aquellos Romaneadores [de Buenos Aires]..." y que considerara que "Juan José pr. su empleo no podra perder un día pa. asistir al peso de ellos [los cueros], resulta qe. comicionará a otro; de esta comicion puede inferirse algn. perjuicio. Doi de caso qe. él mismo asista, pero no me negarás tu su poca intelig[enci]a. en la materia, y qe. ésta dará lugar a qe. los Romaneadores acostumbrados a hacer picardías, le canten tres o quatro libras de menos sin advertirlo el, y al fin de la jornada saldremos perjudicados, y no es cosa de trabajar tantó tu como yo pa. los Barraqueros"[38]. También existía ya entonces la sempiterna lacra de los intermediarios; adoptando el tono apropiado a un hermano mayor, Cipriano le sermoneaba al respecto a Juan José pocos meses más tarde: "para tu procurar benta délos cueros nunca veas a los muchos qe. en esa hay qe. compran para rebender, o comisionados qe. reciben [tachado: compran] a un precio, para entregarlos a otro. S[iem]pre. busca a los Comerciantes Principales, o bien [a] aquellos qe. son extractores, y no menos deberás descuidarte al t[iem]po. del Romaneo"[39]. Algo ofendido, Juan José respondía que "Voy a proceder a su venta no valiéndome de Corredores, qe. jamas lo he hecho porqe. conosco la clase de bribones, qe. son los tales."[40]

Una carta de Ysidro se encarga de detallarnos extensamente otro factor importante para un mediano comerciante rioplatense en productos pecuarios: "dentro de poco he de poner en aql. destino [Buenos Aires] algs. cueros, grasa y sebo, y *cuanto mayor sea la cantidad, doble la estimación.* Los Yngleses, o Portugueses, son los únicos compradores de cueros pa. cargar sus Buques, y asi como en estos destinos se desprecia pr. pequeña la compra de dos o tres cueros, asi también ellos en atención a los muchos miles qe. nesecitan pa. sus buques, desprecian la compra de 300 o 400 pr. qe. conciderados estos respecto de 12 o 14 mil qe. neseciten, vienen a equivaler como 2 respecto de mil o dos mil qe. yo o tu queremos acopiar. Por el contrario del mismo modo qe. yo, o qualquier acopiador, pondría mis afanes pa. ir aca, o aya s[iem]pre. qe. supiera encontrar 300 cueros juntos, asi también aquellos se empeñan y alargan sus ofertas quando la partida merece la pena"[41].

---

[37] "...el sobre cargo del Buque es un gran maula" recalcaba Juan José; "es gran petaca [sic] y de poco cuidado, desps. de una navegación morosa, no ha tenido cuidado de los cueros... algs. han llegado apolillados pero a qn. le cayo ia lotería cnteramte. ha sido a la infeliz viuda de Fachado, qe. todos los cueros le han llegado apolillados..." Juan José de Urquiza a Cipriano de Urquiza, Buenos Aires, 21 de marzo de 1819, en AU, t. I. fs. 165 r. y v.

[38] [Ysidro de Urquiza] a Cipriano de Urquiza, Gualeguay, 8 de abril de 1816, en AU, leg. 384, carpeta "truncos, 1816", doc. 101, fs. 197 v. y 198 r. y v.

[39] Cipriano de Urquiza a Juan José de Urquiza, Concepción del Uruguay, 22 de septiembre de í816, en AU, 1.1, fs. 98 v. y 99 r.

[40] Juan José de Urquiza a Cipriano de Urquiza, Buenos Aires, 26 de octubre de 1816, en AU, 1.1, fs. 105 r. y v.

[41] [Ysidro de Urquiza] a Cipriano de Urquiza, Gualeguay, 8 de abril de 1816, en AU, leg. 384, carpeta "Truncos, 1816", doc. 101, fs. 197 r. y v., subrayado nuestro. El comerciante inglés Phillip Parkin nos confirma la importancia de esta práctica del lado de la oferta local: desde Corrientes informaba a Hugh Dallas que "los cueros están escasos, y no es posible comprar una partida de doscientos de ellos por menos

Si recordamos la descripción de las tareas propias de los pulperos volantes transcripta pocas páginas atrás, podremos entrever detrás de esta larga cita a sus vapuleados fantasmas; en las particulares condiciones traídas por la revolución y la guerra, esos pequeños traficantes que recorrían las campañas colectando las cortas cantidades de cueros que les ofrecían los dueños de pobres rebaños y que frecuentemente eran acusados de no preocuparse por verificar si el origen de esos cueros era legítimo o no, se habían transformado en uno de los nexos más directos entre los productores y los comerciantes como Cipriano que los conectaban con el mercado mundial; uno de los pocos eslabones de la antigua cadena de habilitados y acreedores de tiempos coloniales que no se había roto aún, quizá porque era imprescindible. Ysidro nos muestra sin embargo los límites del campo de acción de esos acopladores de campaña, y nos sugiere la particular situación de algunos productores menores: aun cuando quizá los beneficios de los altos precios traídos por la coyuntura, el descenso en los costos de comercialización y el dinero en efectivo que aquélla había puesto en circulación en esos destinos alejados hayan alguna vez estado cerca de ellos, y en algún momento hubieran podido disfrutarlos, parece bastante claro que la mayor parte de ese provecho económico quedaba en otras manos: quizá en las de ese pulpero local capaz de acopiar buena cantidad de esos productos hasta que apareciera un comprador; pero, más a menudo aún, en las de esos comerciantes intermediarios como Cipriano, cuyas febriles especulaciones debían su buen éxito no sólo a la propia coyuntura sino sobre todo a su eficaz manejo de la misma[42]. Justamente cuán exitoso fue en ello es lo que intentaremos medir a continuación.

d) El balance final: las ventajas de un negocio arriesgado

El siguiente es un balance de las negociaciones de Cipriano de Urquiza para los años 1816-1817, según los detalles de su libro de cuentas y documentación accesoria, sin tomar en cuenta posibles gastos menores que no conocemos o que no existieron[43]:

---

de 14 reales cada uno, aunque pueden ser obtenidos por menos, pero colectándolos en pequeñas porciones... el precio general es de 12 reales". Parkin a Dallas, Corrientes, 27 de enero de 1817, en AHBPBA, 003-1-10; carpeta 9, fs. 314 y ss.

[42] Esto limitaría en cierto modo las consideraciones de Halperin Donghi acerca de las consecuencias de la disminución de costos de comercialización: si esa disminución no pudo prescindir de la escala, y la misma estaba muy lejos de los productores más pequeños, parece evidente que la situación de éstos no pudo haber mejorado demasiado, fuera de ciertas situaciones específicas, dado que el papel de los intermediarios continuó siendo de importancia (T. Halperin Donghi, **Revolución** y **guerra..., p. 110).**

[43] Entre ellos: la posible comisión de Saracho (que no figura, por lo que suponemos que éste obtenía su parte recargando un cierto monto a los cueros que ofrecía a Cipriano, incluyéndolo en el precio, por lo que no aparece desglosado en las cuentas), y los impuestos locales, que sabemos existían, pero que Cipriano pudo haber eludido por su condición de funcionario. Morley, e! corresponsal de Hugh Dallas, le informaba a éste que los cueros de toro pagaban en Concepción 18 pesos y medio por centenar; los de bagual % de real cada uno, y el sebo el 8%; Morley a Dallas, Concepción del Uruguay, 8 de octubre de 1816, en AHBPBA, 003-1-10, carpeta 1, fs. 223 y ss.

» Balance de negociaciones de cueros y subproductos ganaderos de Cipriano de Urquiza, 1816 -1817 (en reales de plata, antes de impuestos)[44]

Ingresos por ventas

	Unidades	Comprados a	Vendidos a	Diferencia	Ganancia bruta por rubro (%)
Cueros de vaca	1,970	11,983	26,099	14,117	118
Cueros toro y novillo	2,748	34,134	47,051	12,917	38
Cueros de bagual	4,960	14,489	24,313	9,824	68
Arrobas de sebo	85	802	1,104	301	38
Arrobas de cerda	33	21.5	369	155	72
	9,796	61,622	98,936	**37,313**	

Egresos		% sobre (ota! de gastos
a) Gastos hasta Concepción del Uruguay *		
Transportes	(686)	6
Sacudir y acomodar; pesar el sebo	(265)	2
b) Gastos de flete fluvial		
Concepción del Uruguay - Buenos Aires	(7,416)	60
c) Gastos en Buenos Aires		
Acarreos	(561)	5
Barracaje	(2,833)	23
Varios	(691)	6
d) Pérdidas		
Sebo y cerdas *"	(146)	
Cueros ***	(615)	
Ganancia neta sobre fondos invertidos en compras	24,100	39%

Plazos de la inversión período de compras: febrero 1816 - noviembre 1817
período de ventas: agosto 1816 - diciembre 1817

* Estimados para 4.086 cueros vacunos y 2.355 cueros de bagual, de acuerdo a lo invertido en las restantes partidas. Incluyen: flete de los cueros desde los parajes de compra hasta la villa y el puerto, sacudirlos, romaneo del sebo, carga y descarga, etc.
** Corresponde a las diferencias entre cantidades de sebo y cerdas comprados y remitidos a Buenos Aires y las ventas efectivas de ambas especies en esta última plaza; valores a precios de compra. Incluye un saco de sebo que ¡legó "enteramente podrido".
*** 50 cueros de toro y novillo que no figuran en la rendición de cuentas final. Posiblemente no vendidos. El 18 de septiembre de 1816 una gran tormenta e inundación echó a perder 20 cueros; pero tanto éstos como otros apolillados se vendieron finalmente, aunque a precios menores que lo usual, y por lo tanto no se incluyen entre las pérdidas.

[44] Como ya se ha dicho, los derechos de alcabala y Consulado se suprimieron en julio de 1816. No consta en las cuentas que Cipriano haya pagado en algún momento esos (u otros) impuestos. Dado el

La comparación que hemos efectuado con otras negociaciones análogas- ayuda a despejar dudas: el perfil general de la distribución de los gastos de comercializaciónes similar al de las cuentas de Pedro García de Zúñiga; los valores y las condiciones generales coinciden con el informe de John Morley a Hugh Dallas, fechado en Concepción del Uruguay en octubre de 1816. Ambos han sido ya citados. El resultado final, por tanto, es sólido: una ganancia neta de un 39% sobre los montos invertidos en la compra de las mercaderías a lo largo de la negociación, obtenida en algo menos de dos años, para la época y el lugar no deja de ser un número apreciable. Es bastante mayor que la alcanzada por Anchorena y sus socios en diversas operaciones de comercio exterior en las que despacharon a Inglaterra, entre 1814 y 1816 más de 300.000 cueros comprados en Buenos Aires, obteniendo un beneficio estimado por Carretero de entre el 25 y 30% neto[45]. Con justificada envidia le escribía Ysidro a su hermano en agosto de 1817: "tu eres mas felis qe. yo pr. [que] sin embargo de rodar [yo por] el mundo sé qe. tu hases en esa mui buen negocito. Dios te dé felicidad y salud..." Deseo muy pertinente: el dinero por lo visto ya lo había conseguido[46].

Si bien se trata de resultados obtenidos en circunstancias que tienen mucho de extraordinarias, podemos pensar que el comercio de intermediación practicado en estos términos era de por sí una alternativa atractiva aun en tiempos algo más normales. Un ejemplo cercano podría confirmarlo: don Jacobo Espariz, administrador de la estancia de don Juan Castares, en el Gualeguay de 1814, escribía que, dada la falta de dinero en efectivo y bienes allí luego de un saqueo efectuado por los realistas, había debido celebrar contrato con el comerciante don Juan Esquet, para que éste le proveyera los "fomentos" necesarios para el pago de salarios a peones, debiendo satisfacerle Espariz con productos de la estancia, que Esquet vendería de su cuenta en Buenos Aires, quedándose con "un 29 pr. 100 que le abono pr. razón deloque me entrega..."[47] Ese 29% que el habilitador toma para sí es una muestra aproximada del lucro que un mercader podía esperar de una operación de comercio interior; y no es demasiado menor al que obtuviera Cipriano en condiciones algo más favorables[48]. Pero resultará ilustrativo invocar un ejemplo de la faz ultramarina de este comercio, esta vez obtenido por Jorge Gelman en su análisis de las cuentas de Domingo Belgrano Pérez: hacia 1778-9, una especulación con cueros comprados en Buenos Aires y vendidos en Cádiz le deja un beneficio aproximado al 65% neto de gastos[49]. Si bien, como recalca Gelman, un rasgo distintivo de las

---

deterioro de la fuente, faltan precios de compra de 1.686 cueros de vaca; 2.050 de toro y novillo, y 2.420 de bagual. Para estimarlos se tomó el promedio de precios pagados por los restantes, que abarcan ejemplos de todo el período de compras. Las variaciones a lo largo del mismo no son significativas para ninguna de las distintas variedades.

[45] M. Carretero, **Los Anchorena...,** p. 71. Sobre la coyuntura de precios europeos de entonces (bajos, mientras que en Buenos Aires eran altos) ver R. Merediz, "Comercio de frutos...", pp. 136 y ss.

[46] Ysidro José de Urquiza a Cipriano de Urquiza, Buenos Aires, 19 de agosto de 1817, en AU, 1.1, fs. 118 r.

[47] Jacobo Espariz al Alcalde Juan Reed, Gualeguay, septiembre de 1814. En AGN, Sucesiones, leg. 4840, Juan Castares, su Testamentaría, fs. 14 r. Probablemente Esquet fuera un comerciante de Gualeguay, dado que Espariz no podía comunicarse fácilmente, con Buenos Aires para buscar representantes allí.

[48] Por supuesto, además estaba el beneficio obtenido por Esquet sobre los géneros que entregó a Espariz, del cual nada sabemos.

[49] Análisis del caso en J. Gelman, **De mercachifle a gran comerciante. Los caminos del ascenso en el Río de la Plata colonial.** La Rábida, Universidad Internacional de Andalucía, 1996, pp. 131-2.

actividades comerciales a fines de la época colonial es que la tasa de ganancia es sumamente aleatoria, producto del alto grado de riesgo existente (y hasta cierto punto las operaciones de Anchorena son una muestra de ello, ya que se iniciaron al calor de una situación europea particularmente favorable, y no resultaron tan lucrativas por la evolución negativa de la misma), pareciera ser que el comercio interior sólo podía competir en situación ventajosa con el de exportación cuando se daban ciertas condiciones especiales, como ocurrió en la coyuntura 1816-1820: altos precios de los productos pecuarios en Buenos Aires y precios bajos en Europa. Al mismo tiempo, comprendemos lo conveniente que resultaba la integración vertical del proceso para quienes pudieron hacerlo, como los hermanos Robertson; y llegaríamos también a aceptar que, de cualquier manera, las ganancias obtenidas en el comercio de productos pecuarios estaban al parecer entre las más sustanciosas que podía ofrecer el mercado rioplatense, ya desde fines de la época colonial[50].

Epílogo: ¿una oportunidad irrepetible o un anticipo del futuro?

Resulta indudable que muchos de esos comerciantes jóvenes o medianos como Cipriano, pocos años antes, hubieran debido comenzar sus negocios con ventas al fiado respaldadas por promesas de pago en productos pecuarios, generalmente a precios y plazos de cancelación acordados de antemano, necesitando para ello del apoyo de grandes habilitadores; y, probablemente, no habrían tenido posibilidades de aprovechar en forma tan amplia la suba circunstancial de los precios de esos productos en Buenos Aires, ya que se encontrarían a su vez atados a contratos de precio y términos de entrega fijos con sus acreedores, o hubieran al menos debido ceder una porción importante de las ganancias a éstos en concepto de retornos financieros. Por otra paite, la lentitud en la rotación de *stocks* propia de las condiciones mercantiles de los años coloniales y la inveterada diseminación del crédito a los productores extendían la amortización de las inversiones en plazos demasiado largos, morigerando con ello el impacto de las coyunturas adversas y de las situaciones morosas; pero por eso mismo recortando las posibilidades de que las favorables pudieran ser explotadas plenamente por esos mercaderes medianos, atados a una o dos grandes líneas de crédito y con todas sus dependencias activas en manos de miríadas de paisanos o peones que pagaban cuando podían. En cambio, las peculiares condiciones traídas por el desorden revolucionario les posibilitaron captar en corto lapso ganancias que de otra forma sólo hubieran alcanzado después de muchos años, y los liberaron de las esperas mediante la aparición de oportunidades de compra lucrativas, que podían aprovechar en la medida en que contaran con posibilidades de sortear las adversas eventualidades de la guerra y fueran capaces de lograr una rotación de *stocks* mucho más veloz que la usual. Otros requisitos importantes, necesarios a todo comerciante exitoso, en cualquier época y lugar, pero aún más en tiempos de guerra: ciertos contactos políticos, una familia leal ubicada en lugares estratégicos, rapi-

---

[50] Evidentemente, en el origen ele la fortuna de los Robertson se encuentra el hecho de haber intentado llegar en sus compras lo más cerca posible de los productores, y en sus ventas a los propios mercados europeos. Si bien los ejemplos citados son pocos, las sustanciales diferencias obtenidas en todos los casos apuntan a sostener la conveniencia de esas especulaciones.

dez de decisión y acceso a ia información. Pero, aún rnás importante que todo, para acceder plenamente a esas ventajas era imprescindible contar con algún capital en dinero efectivo (dependiendo de él la magnitud de las operaciones, mientras que antes era la disponibilidad de crédito la que la determinaba), factor fundamental en la obtención de mejores condiciones de compra. Si bien aún no sabemos demasiado acerca de la circulación monetaria en el litoral de inicios del siglo XIX, parece probable que la calidad de la misma no haya sido excesivamente alta; cuando ese contexto entró en guerra, el pago en dinero de mejor ley debió haberse transformado en un poderoso instrumento comercial para obtener rebajas en los precios de compra. John Morley, corresponsal de Hugh Dallas en Concepción del Uruguay, debía tener en mente esta circunstancia cuando le informaba en octubre de 1816 acerca de las características del comercio de cueros allí, recalcando que "si usted considera entrar en este negocio, el mismo debe comenzarse a escala pequeña, digamos unos 1.000 o 1.500 pesos *en efectivo...*"[51]

La independencia política de las provincias del Río de la Plata coincidió, entonces, con la independencia que esos comerciantes intermediarios lograron con respecto a los grandes habilitadores de antaño, y la quiebra de alguno de ellos en esos años inseguros quizá haya podido deberse en parte a esas circunstancias. En efecto, conquistar esa costosa libertad no fue en absoluto algo fácil: adaptarse a las cambiantes condiciones políticas, tratar de elegir algún partido que contara con posibilidades de perdurar y, sobre todo, el propio desorden traído por la guerra, eran factores difíciles de soportar por mucho tiempo; en medio de las incertidumbres de la invasión portuguesa a la Banda Oriental y junto con un envío de dinero de cuya llegada en salvo no estaba muy seguro, Juan José concluía una carta a su hermano con frases de desaliento: "lo qe. te digo es, qe. trabajos no nos han de faltar, y aun no han empezado; Dios nos favoresca". En 1820, luego de cuatro años de muerte y zozobras, continuaba buscando consuelo en potencias celestiales que parecían tener oídos sordos a los lastimeros lamentos de sus fieles[52]. La misma evolución de algunas de esas fortunas rápidas es una muestra de su tenaz carácter aleatorio: luego de años de entregarse con pasión a febriles y peligrosas especulaciones comerciales y financieras en ese Río de la Plata vapuleado por la guerra, los hermanos Robertson volverían a Inglaterra poco menos que en la bancarrota.

Además, ganancias realmente considerables sólo eran posibles en años de excepción: no siempre se lograría que coincidieran los altos precios en Buenos Aires y la disponibilidad de mercancías en sus fuentes a precios reducidos, y a veces en forma abundante. Incluso en ese período la escasez pudo suceder a veces a la abundancia, y ios precios variar, bajar y subir en poco tiempo. Y con el retorno de la paz pudo verse claramente cuánto de las anteriores formas de comercialización había logrado quedar en pie: las tempranas cuentas de Justo José de Urquiza, quien poseía una tienda en Concepción del Uruguay en noviembre de 1821, incluyen una lista de efectos y bebidas entregados a un habilitado para su pago en cueros o plata "con plazo de tres meses"[53]. Estas

---

[51] Morley a Dallas, Concepción del Uruguay, 8 de octubre de 1816 [subrayado nuestro], en AHBPBA, 003-1-10, carpeta 1, fs. 224.

[52] "Dios quiera... qe. se concluya una guerra qe. no sirve sino pa. concluimos, sin utilidad y provecho", Juan José de Urquiza a Cipriano de Urquiza, Buenos Aires, 8 de noviembre de 1816, en AU, 1.1, fs. 107, *id.* a *id.*, Buenos Aires, 15 de agosto de 1820, en *ibidem,* fs. 169 r.

[53] "Razón de los efectos y din[er]o. qe. lleva de mi tienda Dn. Nicolás troche con el plazo de tres ms..." AU, 1.1, fs. 196 r.

condiciones, que poco y nada difieren de las de diez años atrás, y que la extendida rarefacción del metálico, por efecto de la ley de Gresham, había sin dudas contribuido a reeditar, nos sugieren que toda la estructura interior y los lazos entre productores y comercializadores en Entre Ríos se habían visto mucho menos conmovidos que los que anteriormente anudaban estos últimos y sus habilitadores con sede en Buenos Aires o en Montevideo; la independencia ganada por aquéllos con respecto a éstos parece haber sido desde entonces un cambio algo más firme que otros, y el propio protagonismo político de la provincia (que en los años previos había sacudido sin demasiado esfuerzo una no muy larga historia de sumisión a los centros de poder virreinales para sorpresa y fastidio de éstos) es una buena muestra de lo difícil que seria restaurar el perdido orden anterior. No todos los productores locales, por el contrario, tendrían necesariamente en sus manos un balance tan favorable: golpeados por periódicos conflictos bélicos durante toda la primera mitad del siglo XIX, es probable que su situación sólo hubiera sido ventajosa si contaban con posibilidades de ingresar en los circuitos de desemboque de esa producción en la economía atlántica; vale decir: si su escala productiva era respetable, su situación estratégica, su acceso al capital líquido fácil, y, quizá indispensablemente, sus vínculos con el poder local aceitados: esto último no tanto por razones institucionales, sino más que nada para lograr un cierto control de los recursos, en especial de la escasa y cara mano de obra, ávidamente demandada por la propia situación bélica. Resulta difícil destacar lo suficiente estos últimos puntos: es muy sugestiva la íntima conjunción de funciones públicas y negocios privados en ciertos actores principales de la época en el litoral; si estudiamos sus biografías, veremos claramente que, a medida que avanzaba el siglo XIX, el límite donde terminaba la esfera del estado y comenzaba el ámbito privado seria a menudo difícil de determinar. No se trataba tan sólo de tocar esporádicamente los resortes del poder; los hombres públicos que lo encarnaban (a menudo durante largas décadas) eran al mismo tiempo productores y comerciantes; y fue justamente en el firme ejercicio simultáneo de todas esas responsabilidades que edificaron sus cuantiosas fortunas. No deberíamos simplificar las cosas tan sólo alrededor del lado evidentemente obsceno de la cuestión: nadie mejor informado sobre las coyunturas de tiempos de guerra que el propio caudillo que la conducía; nadie con más capacidad de hacer vigilar sus propiedades y obtener mano de obra que el jefe de un ejército. Sería imprudente sin embargo olvidar que el poder, en todo caso, debe construirse, y que la excesiva visibilidad del caudillo y la escala de sus negocios puede estarnos ocultando un crecimiento acelerado de la economía, que también pudo proyectar sus frutos no sólo hacia otros personajes notables, sino aun por el resto de la escala social.

En todo caso, lo que resulta claro es el carácter y la eficacia de los métodos empleados: no es casualidad que sea justamente a partir de la segunda o tercera décadas del siglo XIX que pueda fecharse el vertiginoso ascenso de esa burguesía provincial *sui generis,* de la cual el propio Justo José de Urquiza fue el representante más conspicuo, que acumulaba altas ganancias buscando controlar tanto la generación de los recursos como el acceso al mercado mundial, y que terminaría ratificando con las armas sus opiniones acerca del tráfico por los ríos interiores. Pero todo ello ya no pertenece a estas páginas, para alivio de nuestro sufrido lector.

JUAN BAUTISTA ALBERDI: DE LA "REPÚBLICA DEMOCRÁTICA" A LA "REPÚBLICA POSIBLE". UN PROYECTO ALTERNATIVO AL RÉGIMEN DE JUAN MANUEL DE ROSAS

Alejandro Herrero *

3. Introducción

La revolución de 1810 rompió con el antiguo orden colonial y dejó abierto el difícil problema de reemplazarlo por otro nuevo. Se había proclamado una república pero no existían sujetos que la encarnaran, y la guerra contra España derivó en otra peor entre los mismos actores rioplatenses[1]. En 1837 surgió un grupo de intelectuales autodenominado la "Nueva Generación Argentina" que señalaba que el ciclo revolucionario todavía no había terminado y que sus ideales republicanos no se habían cumplido. A sus ojos, las dos facciones que dirigieron el país se habían equivocado. Los unitarios, quienes tenían por objetivo establecer una República liberal, no comprendieron la realidad que los rodeaba. Las provincias, con sus caudillos, no admitían fácilmente someterse a una República unitaria y perder sus soberanías locales. Los federales, que sí comprendieron esta lógica política (la necesidad de pactar con los hechos), habían llegado al poder en 1835, inaugurando un régimen autoritario. Los jóvenes, que hacían su presentación pública en un Salón Literario, proponían recomponer la situación y su tarea se resumía en el siguiente interrogante: ¿cómo completar la revolución haciendo cumplir sus ideales republicanos y los principios de igualdad y de libertad? Dicho de otro modo, ¿cuál era el proyecto político adecuado pata salir de un régimen despótico, como eí de Rosas, sin reabrir el ciclo de las guerras civiles?

Los federales calificaban despectivamente de afrancesados a estos nuevos intelectuales. No se equivocaban, estos jóvenes suponían que conocían muy bien las últimas novedades francesas y se sentían mejor preparados para dar respuesta a los problemas argentinos. Recordemos que los liberales, y entre ellos los más clásicos como Constan!

---

* Conicel.

1 Véanse Tulio Haiperín Donghi, **Revolución** y **guerra. Formación de una élite dirigente en ¡a argentina criolla,** México, Siglo Veintiuno, 1972, pp. 168-247; José Carlos Chiaramonte, **Ciudades, provincias, Estados: orígenes de la Nación Argentina 1800-1846,** Buenos Aires, Ariel, 1997. pp. 111-178; y Noemí Goldman, **Historia** y **lenguaje. Los discursos de la Revolución de** Mayo, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, !992, pp. 23 -38.

o los doctrinarios como Guizot, Rossi, Jouffroy; los neo-católicos (católicos que aceptaban ciertas premisas del liberalismo o de lo que llamaban el "espíritu moderno") como Chateaubriand y Lamennais, o los saintsimonianos como Leroux, Chevalier o Lerminier se planteaban el siguiente interrogante (que la Nueva Generación Argentina atesoró en su agenda de trabajo): ¿cómo completar la revolución de 1789 construyendo un orden político estable y moderno sin recaer en los excesos del igualitarismo? Todos estos grupos, los que participaban del gobierno desde 1830 (doctrinarios) y los que hablaban desde la oposición (neo-católicos y saintsimonianos) estaban convencidos que tenían la respuesta adecuada.

El objetivo de este trabajo consiste en estudiar el diálogo productivo que realizó Juan Bautista Alberdi, una de las principales figuras del Salón Literario, con este horizonte de propuestas ideológicas de la cultura política francesa. Decimos diálogo productivo porque, a nuestro entender, hizo un uso muy particular de los distintos discursos, articulando ideas de grupos enfrentados en la elaboración de su proyecto para la Confederación Argentina. Una aclaración necesaria: a J. B. Alberdi debemos estudiarlo como parte del grupo al cual perteneció. Compartía muchos conceptos con ellos y en 1838 organizaron lo que llamaron la "Asociación de Mayo", cuyo programa fue el célebre "Dogma Socialista". Se trataba, en definitiva, de un nuevo partido político que se proponía reemplazar a las dos facciones existentes. Pero esto duró pocos años. Hacia fines de los años 40 sus miembros se diferencian de tal modo que cada uno compone su propio proyecto alternativo al de Rosas.

Nuestra hipótesis es que podemos distinguir dos momentos en la trayectoria de Alberdi. Entre 1837 y 1842 planteaba, empleando sus palabras, una "república democrática" (siguiendo, sobre todo, los discursos exaltados de Leroux), que combinaba los principios de igualdad y de libertad proclamados por la revolución. Difícilmente podamos asimilar esta propuesta con la ideología liberal, ya que la libertad del individuo se ve amenazada por varias cuestiones. Invocaba la necesidad de un "dogma social" o "filosofía nacional" (esquema extraído de Leroux, Lerminier y Jouffroy), de una "economía democrática", es decir, planificada (adhería también aquí a Leroux), un Poder Ejecutivo fuerte (tomaba esta medida de Lerminier) y un Estado Federal (inspirado en las enseñanzas de Tocqueville) con el objeto de lograr la unidad nacional en un territorio donde predominaba la dispersión y la escasa población. Pero al mismo tiempo, Alberdi introducía argumentos de los doctrinarios y de Constant, para defender la libertad individual en oposición al Estado o sociedad que podía amenazarlo. En suma, elaboraba su proyecto de una república democrática utilizando conceptos de familias ideológicas diversas y enfrentadas: saintsimonianos, neo-católicos y liberales.

En la década del 40 se produce una división en las propuestas de los miembros de la "Asociación de Mayo". Alberdi abandona explícitamente a ciertas autoridades intelectuales: Lerminier, Leroux, Lamennais y Jouffroy son reemplazados por Chevalier y Rossi (Tocqueville y Guizot continúan siendo sus referentes). Echeverría, en cambio, continúa con las ideas originales del 37 y sigue adhiriendo fervientemente al proyecto republicano de Leroux. Pero con un agregado importante: se ha producido la revolución del 48 donde las masas parisinas tuvieron una participación muy importante y Leroux las ha apoyado con gran fervor creyendo ver en este hecho la realización de su programa. Echeverría fue el único miembro de la "Asociación de Mayo" que coincidió con esta

postura de Leroux visualizando con gran esperanza una nueva regeneración social. Frías, por ei contrario, tenía corno referente a Lerminier (que en los años 40 ha dado un giro hacia un fuerte catolicismo conservador) y veía, obviamente, con gran alarma el movimiento del 48. Alberdi, como ya dijimos, abandona la idea de una república democrática (a lo Lamennais, a lo Leroux) para adoptar la posición doctrinaria (siguiendo a Rossi y a Guizot): distingue la libertad política restringida a los más capaces (élite criolla), de la libertad civil abierta a todos los habitantes que en su trabajo diario construyen una economía liberal. Además Rossi y el saintsimoniano Chevalier le indican un camino rápido para alcanzar el cambio: una inmigración masiva que trajera sujetos (con hábitos de trabajo y capital), y la promoción de una educación práctica que permita transformar a los criollos en eficaces trabajadores. Pero Alberdi no olvida del todo a Lerminier, ya que continúa pensando en la necesidad de un Poder Ejecutivo fuerte para alcanzar la unidad nacional disciplinando a una élite que tiende una y otra vez a la guerra civil.

Dividimos nuestra exposición en tres partes. Primero, estudiamos cuáles eran las características principales del orden político de Rosas; posteriormente, cómo nació la Nueva Generación, sus ideas, sus propósitos, para finalmente detenernos en el pensamiento de Alberdi y sus compañeros del Salón Literario.

2. El segundo gobierno de Juan Manuel de Rosas: una república de excepción (1835-1852)

Juan Manuel de Rosas asumió por segunda vez el gobierno de la provincia de Buenos Aires en 1835, cargo que ocupó hasta 1852. Su régimen político ha sido definido como una República: un lugar en el que los ciudadanos elegían a sus representantes y en el que éstos llevaban adelante los mandatos de sus representados. Por mecanismos legales se estableció un gobierno republicano de excepción, un gobierno que, para garantizar el sistema representativo/electoral, debió concentrar buena parte de las facultades de los otros poderes y suspender ciertas libertades individuales. En principio, aquellos cuyas libertades serían coartadas constituían una minoría: eran ciudadanos de los sectores acomodados que el propio régimen había definido como "subversivos", "anarquistas", y "traidores" de la República. Parte del mandato que Rosas había recibido consistía precisamente en llevar la guerra "a muerte" a los unitarios. No se trataba, entonces, de un orden político liberal. No se defiende desde esta República los derechos de las minorías ni de los individuos, ni la división de poderes o la separación de la iglesia y el Estado[2].

---

[2] Para una síntesis sobre las últimas imágenes sobre el rosismo puede consultarse el valioso trabajo de Ricardo Sal valore, "Consolidación del régimen rosista (1835-1852)", en Noemí Colman (dir.) **Revolución,** República, Confederación **(1806-1852),** Buenos Aires, Sudamericana, 1998. Existe una abundante bibliografía sobre el lema, entre las últimas contribuciones recomendamos las siguientes: Jorge Myers, **Orden** y **virtud.** El **discurso** republicano **en** el **régimen** rosista, Bemal, Universidad Nacional de Quilines, 1995, pp. 13-108; MarcelaTernavasio, "Hacia un régimen de unanimidad: política y elecciones en Buenos Aires, 1828-1852", en Hilda Sábalo (coord.). **Ciudadanía política** y **formación de las naciones.** Perspectivas históricas **de América Latina,** México, Fideicomiso de Historia de las Américas del Colegio de México. F. C. E.. 1999, pp. 119-141; Ricardo Salvatore, "Reclutamiento militar, disciplinamiento y proletarización en la era de Rosas", **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr.** Emilio Ravignani". Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 5,1er. semestre, 1992,

Recordemos que con la firma del Pacto Federal (1831) se iniciaba, poco tiempo después, la Confederación Argentina formada por la mayoría de las provincias que habían pertenecido al antiguo virreinato del Río de ia Plata[3]. Al gobernador de Buenos Aires sólo le interesaba defender el sistema federal y, por medio de éste, los derechos adquiridos de los pueblos (la independencia de la Confederación, el gobierno republicano y la igualdad ante la ley). De hecho, el orden federal significaba un acuerdo previo entre los Estados provinciales que debía mantenerse a toda costa. Era un orden de carácter coercitivo, por el cual las provincias debían unirse a Buenos Aires para alcanzar los objetivos de la causa federal. Los publicistas del rosismo asociaron constantemente la experiencia del régimen con la defensa del sistema republicano, en particular del sistema representativo. Se sostenía que el federalismo representaba la continuidad con la república imaginada por los hombres de Mayo. La preservación de un orden político federal que impidiese el desmembramiento de las Provincias Unidas en unidades autosuficientes, el restablecimiento del orden social a fin de proteger la propiedad privada basado en la voluntad popular, constituyeron creencias esenciales del federalismo rosista[4].

La República estaba asociada al autoritarismo. La Sala de Representantes concedió poderes extraordinarios a Rosas y, cada año, el gobernador refrendaba su autoridad por medio de elecciones en las que participaba una altísima proporción de votantes. De este modo, Rosas concentró en sus manos los tres poderes del Estado provincial: contó con un Ejecutivo investido de poderes legales cuya extensión era casi ilimitada, con una Legislatura homogéneamente adicta y con un tribunal supremo (siempre de escasa significación en el sistema real de autoridad) reducido a la posición de un apéndice del Ejecutivo.

El contraste entre el período unitario de los años 20 y la etapa federal era muy notorio. Los primeros crearon condiciones materiales para favorecer una opinión pública liberal: la inauguración de la Sala de Representantes (1820), la aprobación del sufragio universal masculino (1821), la promulgación de una ley de imprenta (1822), las reformas religiosas (1822) que implicaron un fortalecimiento de la tendencia

---

pp. 25-47; "El imperio de la Ley: delito, estado y sociedad en la era rosista", **Delito** y **sociedad,** Santa Fe, 4-5, 1994; y Jorge Gelman, "Crisis y reconstrucción dei orden en la campaña de Buenos Aires. Estado y sociedad en la primera mitad dei siglo XIX", **Boletín del Instituto de Historia Argentina** y **Americana "Dr. Emilio Ravignará",** Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 21, 1er. semestre, 2000.

[3] Véase José Carlos Chiaramonte, "El federalismo argentino en la primera mitad de! siglo XIX" en Marcello Carmagnani (coord.) **Federalismos latinoamericanos; México, Brasil, Argentina,** México. FCE, 1993, pp. 81-134, En esta misma línea puede consultarse un reciente estudio sobre el primer federalismo en la provincia de Buenos Aires: Fabián Herrero, **Federalistas de Buenos Aires. Una mirada sobre la política post-revoíueionaria,** 1810-1820, Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2000.

[4] Son escasos los trabajos sobre historia política **en las** provincias aunque existen algunas investigaciones muy valiosas que pueden consultarse: Noemí Goldman, "Legalidad y legitimidad en el caudillismo. Juan Facundo Quiroga y La Rioja en el Interior rioplatense (1810-1835)", **Boletín de** Historia **Argentina** y **Americana "Dr. Emilio Ravignani",** Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, **7,** íer. semestre de 1993, pp. 31-58; Sara Mata, (comp.), Persistencias y **cambios: Salta** y **el noroeste argentino (1770-1840),** Rosario, Probistoria, 1999; Beatriz Bragoni, **Los hijos de la revolución. Familia, negocios** y **poder en Mendoza en el siglo** XIX, Buenos Aires, Taurus, 1999; y N. Goldman y R. Salvatore, **Caudillismos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema,** Buenos Aires, Eudeba, 1998.

secuíarizaclora en el ámbito político y la consagración de una política de tolerancia religiosa, un conjunto de medidas que imprimieron un perfil institucional y político con rasgos liberales y modernos[5]. Hay que señalar que el rosismo se asemejaría al modelo rivadaviano en su continuado énfasis sobre el papel docente del discurso oficial del Estado. Sin embargo, se apartaba de ese modelo en cuanto consideraba que el principal valor a ser transmitido no debía ser el de la pluralidad de opiniones, sino el de la unanimidad de las mismas. Tras la asunción de Rosas al gobierno de la provincia de Buenos Aires en 1829 y la derrota de los unitarios que tuvieron que exiliarse en la Banda Oriental, Chile y Bolivia, se inició una etapa distinta. Entre 1829 y 1834 se llevó a cabo un proceso de progresiva restricción legal a la libertad de prensa que implicó sin duda un cambio palpable con respecto al régimen anterior. En octubre, de 1829 se prohibió por decreto toda crítica en la prensa a los acuerdos realizados por Rosas y Lavalle para poner fin a la guerra provincial, y en diciembre de ese mismo año, siendo ya gobernador Rosas, la Legislatura decretó la destrucción pública de todos aquellos periódicos que criticaron a Dorrego o a Rosas durante el gobierno unitario de Lavalle. Sin embargo, recién en 1832 sería promulgada por el gobierno una nueva ley de prensa cuyo propósito era someter a las publicaciones periódicas a un control mucho más estricto por parte del estado[6].

Luego de una etapa de libertad de imprenta relativamente amplia que se extendió entre 1821 y 1832/34, prevaleció desde 1835 la instauración de una rígida censura estatal a la prensa. El rosismo tendió a borrar una diferencia que para los unitarios había sido fundamental: aquella entre el discurso del Estado y los discursos que conformaban la opinión pública. Este aplanamiento contribuiría a fortalecer una noción implícita en gran parte del pensamiento de los rosistas, esto es, que la legitimidad del nuevo orden era el producto de una identificación casi completa entre el estado, el partido y el cuerpo ciudadano. De este modo, se trataba de conseguir que en todos los niveles del universo político, imperara una única opinión, una única voluntad. Pero en el interior de esta

[5] Véanse Klaus Galio, "¿Reformismo radical o liberal? La política rivadaviana en una era de conservadorismo europeo, 1815-1830", **Investigaciones y ensayos,** Academia Nacional de la Historia, 49, enero-diciembre, 1999; y Marcela Ternavasio, "La supresión del cabildo de Buenos Aires: ¿crónica de una muerte anunciada?", **Boletín** de! **instituto** de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio **Ravignani",** Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 21,1er. semestre de 2000, pp. 33-74. Para una mirada sobre la cultura y la opinión pública de ese período véase la excelente investigación de Fernando Aliata, La **ciudad regular. Arquitectura, programas e instituciones en** el **Buenos Aires posrevolucionario (1821-1835),** Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2000. En relación al problema de! vecino y del ciudadano moderno en los años 20 puede consultarse dos valiosos trabajos de Carlos Cansaneüo: "Domiciliados y transeúntes en el proceso de formación estatal bonaerense (1820-1832), **Entrepasados,** Buenos Aires, 6, 1994. pp. 7-22; y "De súbditos a ciudadanos. Los pobladores rurales bonaerenses entre el Antiguo Régimen y la Modernidad", **Boletín del Instituto** de **Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani".** Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 11,1er. semestre de 1995, pp. 113-**139.**

[6] Sobre la cuestión de la prensa en el período unitario y la etapa rosista sigo ios trabajos de Jorge Myers, op. cit., 26-44; y Noemí Goldman, "Libertad de imprenta, opinión pública y debate constitucional en el Río de la Plata (1810-1827), **Prismas. Revista de historia intelectual,** Berna!, Universidad Nacional de Quilmes, 4, 2000, pp. 9-20. Para una mirada distinta pueden consultarse, dos estudios clásicos: C. Galván Moreno, El **periodismo argentino. Amplia** y **documentada historia desde** sus **orígenes hasta el presente,** Buenos Aires, Claridad, 1944, pp. 123-145; y F. Weinberg, "El periodismo en la época de Rosas", **Revista de Historia,** 2, Buenos Aires, 1957, pp. 34-56.

"opinión pública oficial" surgió una cuestión fundamental para nuestro objeto: la disputa del romanticismo. El debate entre los "clásicos" y los "románticos" ocupó un espacio muy importante en las publicaciones periódicas, por ejemplo, en *La Gaceta Mercantil* y el *Diario de la Tarde.* Además, las primeras obras del movimiento, como las poesías de Echeverría o los textos de juventud de Alberdi, aparecieron editadas en Buenos Aires durante esos años, sin mencionar las revistas que dieron estatuto público al movimiento, *La Moda* (1838), o *El Museo Argentino o Recopilador* (1836-1837)[7]. Estas publicaciones indicaban un indicio de la continuidad de aquella embrionaria esfera pública inaugurada a comienzos de 1820. Pero esto fue, sin duda, un punto de fuga, ya que desde el bloqueo francés (1839) y la guerra contra los denominados antirosistas, se dio una prensa que se identificó plenamente con el Estado de Buenos Aires. Entre los jóvenes románticos de 1837, sólo José Rivera Indarte y Juan Bautista Alberdi expresaron explícitamente su simpatía por el régimen, hecho que duró hasta el comienzo del conflicto recién indicado. En el interior de este régimen definido como una república de excepción, donde dominaba la unanimidad y la exclusión de los adversarios, nació el guipo romántico liderado por Echeverría y sus amigos más jóvenes, Alberdi y Gutiérrez. En realidad, como ha indicado Romero, hay que ubicar a este grupo como el tercer partido alternativo a las dos facciones tradicionales, federales y unitarios[8].

3. La Generación del 37

El movimiento romántico nació, en la ciudad de Buenos Aires, hacia el final de la etapa unitaria[9]. Publicaciones y noticias de las nuevas tendencias literarias, filosóficas y culturales habían estado entrando a esta urbe, en un "torrente" que V. F. López más tarde vinculaba con la "Feliz experiencia" porteña[10]. Pedro De Angelis contribuyó a la difusión de las ideas románticas en diferentes publicaciones periódicas, donde se podían encontrar las primeras referencias a la obra de los hermanos Schlegel y a la renovación historiográfica entonces en curso en Francia e Inglaterra[11]. Pero fue Esteban Echeverría el que permitió que el romanticismo hasta entonces tácito, latente, tomara estado público. Las primeras reacciones ante la nueva estética poética del futuro autor de *La Cautiva* fueron cautelosamente favorables, y la recepción entusiasta del público (en especial del

---

[7] Véanse F. Weinberg, **El Salón Literario de 1837,** Buenos Aires, Hachelte, pp. 34-56; **D.** Viñas, **Literatura argentina** y **realidad política,** Buenos Aires, CEAL, 1968, pp. 56-63; N. Shumway, **La invención de la Argentina. Historia de una ¡dea,** Buenos Aires, Emecé, 1993, pp. 53-64; y W. Katra, **La Generación de 1837. Los hombres que hicieron el país,** Buenos Aires, Emecé, 2000, pp. 48-69.

[8] José Luis Romero, **Las ideas políticas en Argentina,** México, FCE, 1945, pp. 45-46.

[9] Una síntesis sobre los rasgos más importantes de ia Generación del 37 puede verse en el valioso ensayo de Jorge Myers, "La Revolución en las Ideas: la Generación romántica de 1837 en la cukura y en la política argentina", en Noemí Goldman (dir.), **Historia Argentina. Revolución, República, Confederación** (1806-1852), Buenos Aires, Sudamericana, t. 3, pp. 393-414.

[10] Vicente F. López: "Autobiografía", **La Biblioteca,** Buenos Aires, año 1,1.1,1896, p, 331.

[11] Sobre la recepción del romanticismo en la prensa de Buenos Aires he consultado el trabajo muy bien documentado de Víctor Tau Anzoátegui, **La codificación en la Argentina (Í810-1870), Mentalidad Social e Ideas Jurídicas,** Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Instituto de Historia del Derecho Ricardo Levene, UBA, 1977, pp. 153-189.

público femenino más joven, según testimonios de la época) hizo de *Los Consuelos* (1834) y de *Las rimas* (1837) libros de resonado éxito en la exigua plaza editorial de entonces. En consecuencia, Echeverría pudo convertirse rápidamente en la figura pública más prestigiosa de la incipiente renovación romántica, alrededor del cual todos los demás escritores de esa corriente tenderían a gravitar. Si algunos de ellos también habían comenzado su vida literaria en la primera mitad de los años 1830, como Alberdi y Gutiérrez, la Generación del 37, como movimiento portador del romanticismo, sólo emergería plenamente en el bienio de intensa actividad (1837-1838), con su centro de gravedad colocado en Echeverría[12]. Esa corriente literaria y generacional alcanzaría su primera instancia de cohesión grupal en el Salón Literario, institución patrocinada por el librero Marcos Sastre, aunque éste pertenecía a la generación anterior. Esta institución, que sólo funcionó durante algunos meses de 1837, reconocía un importante antecedente local en la Sociedad Literaria fundada por Rivadavia en 1822. Como aquella lejana precursora, el Salón se proponía naturalizar en suelo argentino prácticas de sociabilidad literaria que se .suponían condición necesaria para una cultura moderna[13]. La lectura individual debía ceder el lugar a una práctica compartida de lectura, donde las ideas aprendidas en los libros llegados de Europa debían ser objeto de intensa discusión por parte de los miembros de la asociación. Pero donde la nueva asociación superaba a sus antecesoras era en su concepción de los resultados de sus actividades: la creación de saberes enteramente nuevos, "originales", sobre la base de un aprendizaje sintético de las teorías, métodos y comprobaciones de contenidos en los libros europeos de la bien nutrida librería de Sastre.

En el Salón Literario, el movimiento romántico cristalizó su identidad. Echeverría, Alberdi y Gutiérrez ocupaban el centro de la escena y en un lugar menos destacado también participaban muchos de los otros escritores más importantes de las corrientes: Manuel Quiroga de la Rosa, Félix Frías, Juan Thompson, Miguel Irigoyen, los hermanos Rodríguez Peña, José Mármol, Esteban Seguí y Vicente Fidel López. Conviene destacar que el concepto original del Salón Literario ideado por Marcos Sastre no era ni juvenilista, ni específicamente generacional; por este motivo, entre los asistentes regulares se encontraban en un comienzo muchas figuras renombradas de la generación anterior como Pedro De Angelis y Vicente López y Planes[14].

¿Qué ideas románticas influyeron en el "Salón Literario"? Jorge Myers ha indicado muy bien que la filosofía alemana hoy denominada por algunos historiadores como romántica, cuyos mayores representantes eran los idealistas Fichte, Schelling y Hegel,

---

[12] Marcos Sastre manifestaba esta idea común de los jóvenes de colocar a Echeverría como el líder del grupo en una carta haciéndole un pedido formal: "Yo pienso Sr. Echeverría y me atrevo a asegurar que Ud. está llamado a presidir y dirigir el desarrollo de la inteligencia en este país. Ud. es quien debe encabezar la marcha de la juventud; Ud. debe levantar el estandarte de los principios que deben guiarla, y que tanto necesita en el completo descarrío intelectual y literario en que hoy se encuentra". Citado por W. H. Katra, op. cit., p. 61.

[13] Véanse Pilar González Bemaldo, **La Creation d'une** Nation: **Histoire politique des nouvelles appartenances cuiturelltís dans la ville de Buenos Aires (1829-1862),** (Diss. Docí.), Université de París í, Panthéon-Sorbonne, i992, t, I, pp. 98-154; y Carlos Ibarguren, **Las sociedades literarias** y **la Revolución argentina 1800-1825,** Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1937, pp. 48-109.

[14] Ver F. Weinberg, op. cit., pp. 23-68; W. Katra, op. cit., pp. 60-79; Jorge Mayer, op. cit, pp. 36-78.

no tuvo ninguna presencia real en el pensamiento de la "Nueva Generación Argentina", como tampoco la tuvieron la filología ni el folklore de esa misma procedencia (encamada en las obras de los hermanos Schlegel y de los hermanos Grimm, respectivamente). Tampoco tendrían cabida en el universo de referencia de los románticos locales las exploraciones de la locura de un Novalis, de un Hólderlin, de un William Blake, ni los escritos demasiado celebratorios de las cosas humildes, al estilo de William Wordsworth o de Samuel Taylor Coleridge. En él se destacan, como figuras centrales, Lord Byron y Víctor Hugo, seguidos por una pléyade de escritores menores, entre los cuales Mariano José de Larra merecería especial consideración por representar una posibilidad concreta de radicación en suelo español de la nueva sensibilidad, de la nueva ideología. El romanticismo argentino fue un movimiento de pensamiento social en un sentido amplio. Por ello, las principales figuras que integraban el diario de lecturas de casi todos los escritores de este movimiento fueron historiadores, filósofos, críticos literarios, reformadores políticos y sociales, y ensayistas varios. En la década de 1830, Fierre Leroux, ocupa el centro del sistema local de lecturas, al que muy pronto se añadiría la obra del abate Hugues-Felicité-Robert de Lamennais. Junto con ellos, historiadores como F. Guizot, críticos como Villemain y Fourtoul, filósofos del derecho como Eugenio Lerminier y T. Jouffroy, fueron las grandes referencias. Hacia fines de la década irrumpiría en el ámbito local la obra de los historiadores de la segunda generación romántica francesa, Jules Michelet y Edgard Quinet, y el escritor que serviría de piedra de toque para todos los debates de la década de 1840, Alexis de Tocqueville (fragmentos de *Democracia en América* aparecen traducidos, quizás de la mano de Alberdi, en el diario que éste dirigía en Montevideo llamado el Talismán (1840)[15].

Alberdi fue uno de los principales activistas de este grupo. Pero contrariamente a Echeverría y a Gutiérrez que mantuvieron distancia con el poder existente, el tucumano interpretó al orden de Rosas como un "fenómeno lógico e inevitable", y de esta descripción desprendió su futura estrategia a seguir: colaborar con los federales. La realidad política rioplatense estaba delante de sus ojos; sin embargo, fueron las lecturas de los escritores llamados por él de la "filosofía de Julio" los que le proporcionaron ciertos ejes conceptuales para entender positivamente lo que sus amigos románticos consideraban un gobierno negativo. Para Alberdi los "filósofos de Julio" eran los intelectuales que participaron de la Revolución francesa de 1830 y que luego desde el llano discutieron con el nuevo gobierno de la monarquía constitucional y con sus ideólogos los doctrinarios. Sus principales referentes fueron Pierre Leroux, Eugenio Lerminier, Lamennais, Chateaubriand y Jouffroy. Alberdi no seleccionó de la cultura francesa al pensamiento de los doctrinarios que legitimaron la monarquía sino a los defensores de una república democrática. Sin embargo, si sus referentes, a excepción de Jouffroy, combatieron por esos ideales desde la oposición, Alberdi, siguiendo muchos de sus argumentos, decidió emprender su lucha desde e! interior del rosismo. La deuda con estos intelectuales fue enorme: de sus textos extrajo ciertos esquemas conceptuales que le permitieron entender al rosismo como un hecho "lógico" e "inevitable" y, al mismo tiempo, diagramar una futura república democrática.

---

[55] Juan B. Alberdi, "Esteban Echeverría. Noticias de este poeta americano, muerto recientemente en Montevideo", **El Mercurio,** Valparaíso, mayo, 1851.

4. Alberdi y su estrategia frente al rosismo

4.1. La legitimación del régimen de Rosas

Alberdi legitimó al orden rosista apelando a argumentos históricos y a esquemas historicistas. En su *Discurso inaugural*^ 1837) leído en el Salón Literario explicaba que la emancipación de 1810 se inscribió en la trayectoria que una legalidad trascendente imprimió a todos los acontecimientos humanos, por encima de las voluntades particulares que creían dirigirlos. Esta dinámica supranacional condujo a los pueblos europeos (incluidos los americanos) a etapas culturales más elevadas de integración de la humanidad, en un proceso "fatal y necesario", donde el género humano avanzaba desde los tiempos primitivos a su "perfección indefinida"[16]. Insertada en este plan providencial, la revolución formaba parte de una historia universal del mundo civilizado. No se trataba de un acontecimiento surgido del interior del pueblo rioplatense o americano, sino que fue producido por "esta eterna impulsión progresiva de la humanidad"[17]. Los patriotas "guerreros" ocupaban, en esta lectura, un lugar secundario; fueron empujados por un movimiento universal que los trascendía y, de esta manera, iniciaron una acción sin saber cómo crear un nuevo orden. Esta era, como había aprendido de los libros de Lerminier, la característica más preocupante de la gesta de Mayo: invertir los pasos naturales seguidos por las revoluciones modernas. Ellas primero desarrollaron una renovación de sus hábitos y costumbres alimentadas por ideas civilizadas, que finalmente terminaron con la participación de los "soldados" cuando las libertades fueron avasalladas por gobiernos despóticos. En el caso argentino, los patriotas proclamaron la libertad en una tierra baldía de costumbres republicanas[18]. Se lograba la independencia política por vía armada, pero no se sabía construir un orden republicano. El saldo, desde entonces, era negativo: guerras civiles, costumbres bárbaras, ausencia de un pensamiento racional. Su descripción desnudaba la falta de los actores necesarios para cambiar esta situación que se prolongaba hasta los días de la federación. «Es cierto, escribe Alberdi, que en Mayo de 1810 comenzamos nuestro desarrollo; pero es cierto, también, que lo comenzamos mal (...) nosotros no nos hemos movido, hemos sido movidos por la impulsión fatal de las cosas más grandes que las nuestras (...) Es pues del pensamiento, y no de la acción material, que debemos esperar lo que nos falta»[19].

De este modo, Alberdi legitimaba a los jóvenes del "Salón Literario" que, alimentados por las ideas republicanas de la "filosofía de Julio", se sentían preparados para esta misión. Alberdi invocaba argumentos historicistas, que había leído en *Introduction Générale á l'Histoire du Droit* (1829) de Eugenio Lerminier y en el *Cours du droit naturel* (1833-1834) de Th. Joufrroy, para señalar que ni los unitarios ni los federales ni

---

[16] Juan Bautista Alberdi, "Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia con otra general del espíritu humano", en E Weinberg, op. cit., p. 138.

[17] *Ibid.*

[18] *Ibid.*, p. 140.

[19] *Ibid;* pp. 140-141.

los dirigentes políticos de otras repúblicas de América del Sur pudieron completar la revolución porque también se habían conducido con ideas equivocadas. E! error consistía en que se violentaba el curso natural del desarrollo de los pueblos. La situación no podía ser más primitiva: "no tenemos historia (...) nuestra sociedad es un embrión, un bosquejo". Pero sus lecturas le indicaban que era una etapa lógica en la evolución de todos los pueblos: "como nota Lerminier, explica Alberdi, la feudalidad es una forma normal de las sociedades nacientes, es el triunfo de las costumbres antes de la venida de las ideas, la expresión del instinto antes de la intervención de la regla, el triunfo de la familia sobre el Estado, de la cosa particular sobre la cosa pública"[20]. El error de los unitarios argentinos y de los políticos de otras partes de América del Sur consistió en que no respetaron las etapas normales del desarrollo de las sociedades. En el Río de la Plata, el tucumano advertía: "...nosotros hemos querido poner en presencia y armonía, un derecho tomado en la altura que no había podido soportar la Europa"[21]. En México el error fue similar: "adoptó la constitución de Norteamérica y no es libre, porque adoptó la constitución escrita, pero no la constitución viva; no sus costumbres. La libertad no es el parto de un decreto, de una convención. Es una facultad, una costumbre que se desenvuelve por la educación. Así, el verdadero modo de cambiar la constitución de un pueblo es cambiar sus costumbres."[22] El derecho y la sociedad eran productos de las costumbres y éstas más poderosas que los gobernantes de ocasión, eran difíciles de derribar. La lección era siempre la misma: no se debían saltear las etapas naturales de los pueblos invocando instituciones, leyes o ideales de naciones civilizadas.

Alberdi introducía estas críticas con un objetivo preciso: elogiar a Rosas, inscribiendo a su régimen como el más adelantado entre los americanos del Sur. "Y séanos permitido creer también, anota Alberdi en 1837, en nombre de la filosofía, que nuestra patria, tal cual hoy existe, está (...) más avanzada, que los otros estados meridionales"[23]. Rosas había puntualizado, en su famosa carta a Quiroga, la necesidad de esperar que mejoren las condiciones materiales de las provincias para poder convocar oportunamente a un congreso nacional[24]. El argumento historicista era acatado: no pretendía saltear etapas históricas y, por ende, no practicaba un voluntarismo legislativo que no hacía más que violentar a los pueblos tal como sucedió en el Congreso de 1826. Pero Alberdi no sólo elogiaba al gobernador de Buenos Aires, también lo legitimaba con estos mismos argumentos. Lerminier le enseñaba que existía una relación de correspondencia y armonía entre las costumbres y el pasado de un pueblo y su gobierno. El primero engendraba al segundo, invocando estas ideas, justificaba al régimen de Rosas como un fenómeno "lógico" y "normal". "Y en efecto, explica Alberdi, todo poder que no es la expresión de un pueblo, cae: el pueblo es siempre más fuerte que todos los poderes, y cuando sostiene uno, es porque lo aprueba (...) La legitimidad del gobierno, está en ser, dice Lerminier. Ni

---

[20] Juan Bautista Alberdi, **Fragmento al estudio del derecho,** Buenos Aires, Biblos, pp. 164,212 y 296.

[21] *Ibid.,* pp. 110-112.

[22] Juan Bautista Alberdi, "Sociabilidad", **La Moda** (t 838), **Obras completas de** J. B. **Alberdi,** t. III, Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886-1887, t, I, p. 393.

[23] Juan Bautista Alberdi, **Fragmento,** op. cit., p. 144.

[24] Véase Carlos Segreti, "La Carta de Hacienda de Figueroa" en Femando Barba y Carlos Mayo (comps.), **Argentina** y **Chile en la época de Rosas** y **Portales,** La Plata, UNLP; 1997, pp. 7-34.

en la historia, ni en el pueblo cabe la hipocresía; y la popularidad es el signo más irrecusable deja legitimidad de los gobiernos (...) Rosas considerado filosóficamente no es un déspota que duerme sobre bayonetas mercenarias. Es un representante que descansa sobre la buena fe, sobre el corazón del pueblo"[25].

El problema y la solución se alojaban en la sociedad que producía a los gobiernos. Había un último error de los unitarios que fue apelar al voluntarismo de la guerra. "Así, explica Alberdi, pretender mejorar ios gobiernos, derrocándolos, es pretender mejorar el fruto de un árbol, cortándolo. Dará fruto, pero siempre malo, porque habrá existido la misma savia: abonar la tierra y regar el árbol, será el único medio de mejorar el fruto (...) Lerminier cree hallar en las ideas nuevas y vigorosas, las verdaderas semillas de las costumbres nuevas y fuertes. Porque estamos en una época en que las virtudes sociales dependen de la inteligencia, y la regeneración de las costumbres depende de la revolución de las ideas"[26]. Argumentos parecidos encontraba en Th. Jouffroy: 'Toda revolución material, anota Alberdi, quiere ser fecundada, y cuando no es la realización de una mudanza moral que la ha precedido, abunda en sangre y esterilidad, en vez de vida y progreso"[27]. Se debía acudir a! verdadero remedio, y otra vez, casi repetía a Jouffroy cuando escribía: "la creación de una fe común de civilización"[28]. De esta manera, definía el camino para completar el ciclo revolucionario de Mayo: si la herencia española en América del Sur eran costumbres "bárbaras", "instintivas", la respuesta consistía en crear nuevos hábitos para la República.

¿Cómo se inventarían esas costumbres? ¿Qué tipo de república era la que soñaba alcanzar Alberdi? A sus ojos, el cambio social podía darse desde la propia sociedad. El Salón Literario, con sus reuniones en torno a disertaciones sobre las últimas ideas de Francia y la creación de *La Moda*, publicación dirigida a un público femenino, eran medios idóneos para realizar la invención de nuevas costumbres republicanas. De allí que Alberdi se autopresentara como "un escritor de costumbres".

4. 2. "Conquistar una nacionalidad" con ideales republicanos y democráticos

Los doctrinarios, con argumentos de Guízot, legitimaron el poder nacido tras las Jornadas de Julio de 1830: trataron de conciliar la tradición y la revolución, el poder real

---

[25] *Ibid.,* pp. 136 y 213.
[26] *Ibid.,* p. 217.
[27] *Ibid.*
[28] "No una vez soia; cien veces han sido derrocados nuestros poderes públicos. ¿Se ha avanzado alguna cosa? Es porque el germen del mal reside en el seno mismo de la sociedad: es preciso extirparlo despacio, y depositar uno nuevo y fecundo que prepare cambios verdaderamente útiles y grandes (...) De aquí el flujo por nuevos hombres, nuevas instituciones, nuevos sistemas, nuevos trastornos. Se muelan los hombres, las instituciones, las cosas; ¿mejoran los ánimos?, por un día, y luego, sigue el tedio, la desesperación, el abatimiento. ¿Por qué? Porque la revolución íntima, moral, es la que falta y debe acontecer". En nota al pie señala su deuda con Jouffroy: "M. Jouffroy ha consagrado la lección duodécima de su **Curso de Derecho Natural** a la exposición de una teoría luminosa ele las revoluciones, y una ojeada profunda de la situación actual de la gran revolución de la civilización humana. Este fragmento debería ser el manual de nuestra juventud. Es un antídoto contra la manía de revolver". *Ibid.,* pp. 137-138.

con ios contenidos democráticos de la gesta de 1789[29]. Pero el principio de la'igualdad sólo podía ser aceptado si se revisaba la noción de soberanía popular y se la entendía asociada a la razón. Esta soberanía de la razón justificaba una democracia donde sólo los más aptos, (sujetos con educación y fortuna) podían acceder a la participación política. Para Alberdi, los doctrinarios eran una escuela que había perdido su actividad. Expresamente afirmaba en su *Fragmento preliminar* que la "Carta dirigida a un berlinés dedicada a Guizot y a Cousin", escrita por Lerminier, eran los argumentos que tomaba para exponer sus ideas al respecto. "Después de 1830, escribe Alberdi, Guizot ha sido llamado al poder; se ha mostrado incapaz, en el manejo de un orden que no comprendía, porque sin la legitimidad tradicional no hay gobierno para Guizot; y como el de Julio es esencialmente popular, no lo entiende"[30]. Para después concluir de modo terminante: "puede ser que el doctrinarismo se calle para siempre"[31].

Dos saintsimonianos disidentes, Leroux y Lerminier, y un miembro del neo-catolicismo como Lamennais eran evocados para criticar esa política ecléctica y para plantear cómo debía concluirse con el ciclo revolucionario. La igualdad, inscripta en el cuerpo social francés por los cristianos y continuada por los revolucionarios del siglo XVIII, debía extenderse y desarrollarse. Alberdi defendía esa concepción republicana y democrática difundida por estos intelectuales franceses y, de esta manera, se separaba tanto de los unitarios (República liberal) como de los federales (República de excepción). Alberdi se preguntaba: "¿Pero qué nos revela el aspecto moral de la sociedad humana en el siglo XIX? El pueblo - la libertad - la igualdad: y por forma gubernamental, por fórmula política, la democracia republicana (...) ¿Cuál era la faz positiva del hecho moral en la época del mundo que va a caducar? La monarquía y la aristocracia. ¿Cuál comienza a reemplazarla? La democracia republicana"[32].

Leroux, Lerminier y Lamennais, la llamada "escuela de Julio", que sostenía el principio de la igualdad como el rector de la sociedad francesa eran las autoridades elegidas por Alberdi. Pero en este tema era Leroux la autoridad permanentemente citada. La noción de individuo debía subordinarse a las nociones de "nación" o "humanidad". La igualdad debía realizarse en la sociedad mediante la derrota del "individualismo", cuyo aspecto "moral" era el "egoísmo". "La moral egoísta, anota Alberdi, aniquila el dogma de la moral verdadera, de la moral desinteresada (...) ahoga los bellos ardores de la patria y la humanidad y conduce a un individualismo estéril y yerto"[33]. Pero al mismo tiempo, en otros pasajes de sus textos, agregaba que la concepción moderna no aniquilaba al individuo, sino que lo colocaba en una situación de armonía con el conjunto social. En este caso hablaba, de la misma manera que lo hacía Leroux[34], de una

[29] El estudio más exhaustivo sobre los doctrinarios sigue siendo el de P. Rosanvallon, **Le sacré du citoyen. Histoire du suffrage universel en France,** París, Gallimard, pp. 194-218. Recomendamos, en castellano, el excelente artículo de D. Roldán, "Liberales y doctrinarios: acerca de la tradición liberal en Francia", **Revista de Occidente,** octubre 2000, pp. 29-45.

[30] *Ibid.,* p. 237.

[31] *Ibid.*

[32] *Ibid.,* p. 226.

[33] *Ibid.,* p. 145.

[34] P. Leroux, "De la loi de continuité qui unit le dix-huitiéme siécle au dix-septiéme", **Revue Encyclopédique,** mars-1833; citado por P. Bénichou, **Le temps des prophétes. Doctrines de l'âge romantique,** París, Gallimard, pp. 305-306; y **De i'Humanité, de son principe et de son avenir,** París, Perrotín, 1840, p.45.

"armonía" entre lo individual y lo colectivo, entre el individuo y la nación, pero el ideal dej sujeto de la "libertad" conquistada en la revolución de mayo no era el individuo sino la colectividad en su conjunto: la nación. La igualdad era un principio que debía guiar a todos los elementos de la nación: arte, economía y política.

En el terreno del arte, nuestro autor adhirió al arte "socialista, democrático" pregonado por Leroux[35]. Recordemos que éste sostenía que el arte tenía una función social, "sus dramas" debían estar alimentados por los principios "democráticos y humanitarios" creando la sociabilidad moderna. Pero al igual que Leroux[36], su concepto de arte "socialista y democrático" entraba en tensión con una noción típicamente liberal defendida por los unitarios: la libertad del individuo. Sus ideales republicanos democráticos se separaban de la república liberal de los tiempos rivadavianos. En diferentes artículos de *La Moda*, aparecieron sus reseñas críticas sobre todo tipo de evento cultural, (obras de teatro, poemas, formas de vestirse, de peinarse, entre otras) donde el principio igualitario que evocaba lesionaba esa noción típicamente liberal. En uno de esos artículos Alberdi realizaba un comentario negativo sobre un poema ("Ella", cielito). "Esta poesía, explica Alberdi, que sin duda es bella, es no obstante como una gran parte de la poseía que se escribe en nuestro país, incompleta y egoísta. No expresa una necesidad fundamental del hombre, ni de la sociedad, ni de la humanidad, ni del progreso: es la expresión de un sentimiento individual y por tanto a pesar de su belleza, es una poesía pueril y frivola en el fondo. Es dedicada a Ella: -¿Cuál ella? ¿La patria? ¿La humanidad? -No: una mujer. Es un amante que en pago de un amor egoísta, pretende pasar su vida cantando día y noche: bello y noble destino, sin duda, para el hijo de una patria y de una humanidad que sufren ignorancia y pobreza y necesitan palabra elocuente que lo grite"[37].

En sus escritos sobre economía también adhería a las ideas de Leroux que criticaba a la escuela liberal con planteos que lesionaban la noción del individuo egoísta. "Smith, explica Alberdi, hizo un mal uso de un excelente método: observó mal, observó poco, no observó todo lo que había que observar: mutiló el hecho humano, y sobre el fragmento muerto, edificó una ciencia sin vida. La faz moral y la intelectual protestaron contra esta mutilación de la trinidad humana (individuo, nación, humanidad), y reclamaron una nueva ciencia económica, y armónica con ellas, viva con ellas, humana como ellas"[38]. Repitiendo a Leroux, Alberdi[39] se definía por una economía democrática: "...la economía democrática, es decir, por la economía que, de acuerdo con la faz democrática de la

---

[35] "Con la sangre de Cristo fue sellado el triunfo de la doctrina que, haciendo libres, iguales y hermanos a todos los hombres y pueblos de la tierra, debía fecundar la historia moderna, echando los fundamentos de una sociabilidad humanitaria, y nueva, sobre las ruinas de una sociabilidad estrecha y vieja (...) Y el porvenir de la sociabilidad humana ¿qué otra cosa que la completa realización social de la ley de igualdad y confraternidad universal enseñada por el cristianismo? (...) Qué más son los días de Julio de la Francia, y de las dos Américas, nuestro día de Mayo, y cuanto día afortunado ha amanecido para los pueblos libres, que faces mezquinas del días humanitario?". *Ibid.,* p. 353.

[36] **P.** Leroux, "Aux Philosophes", Revue Encyclopédique, septembre-1831; citado por P. Bénichou, Le temps, op. cit., pp. 305-306,

[37] *Ibid.,* p. 395.

[38] *Ibid.,* p. 228.

[39] Alberdi decía: "véase los fuertes artículos de Economía Política, publicados por la Revista Enciclopédica, publicados desde 1833 por Pierre Leroux". *Ibid.*

moral que viene, dará por resultado la mayor satisfacción posible, no de algunas naturalezas individuales, sino de la naturaleza unitaria, y sintética de la humanidad entera.."[40]

También las libertades individuales debían subordinarse a "lo colectivo" en momentos que la nación lo requería. No podemos olvidar que este pasaje se decía en un régimen que de hecho cercenaba la vida de sus ciudadanos. "Pero si alguna vez esta correlación faltase, o por mejor decir, si alguna vez se viese en lucha la razón general con la razón individual, si la vida de un individuo fuese incompatible con la de un pueblo, por uno de aquellos fenómenos de que la historia no es escasa, me parece que el sacrificio de esta individualidad sería, si puedo hablar así, de una justa injusticia: sería repetir en el mundo moral, lo que Dios en el mundo físico: un sacrificio de las parciales armonías a la armonía universal. Sería, en fin, sino cumplir, concordar al menos las leyes de Dios"[41].

Alberdi, en realidad, concebía a la relación entre individuo y nación como un fenómeno abierto y de difícil solución. Por eso, en otros pasajes, separándose de toda República de excepción (régimen rosista) afirmaba que ni el pueblo, ni el Estado, ni la nación, podían estar por encima del individuo. Hay una crítica al abuso de "la soberanía del pueblo" cuando ésta atentaba contra la libertad individual, produciendo, inevitablemente, gobiernos despóticos. Alberdi, que había escrito que los doctrinarios "debían callarse para siempre", los traía nuevamente al interior de sus argumentos para defender el régimen representativo y las libertades individuales afirmando que "la división del poder, la elección y la publicidad (...) son los medios de reunir y hacer que gobierne la razón pública y la voluntad. De modo que donde estos medios no existen, puede afirmarse que la razón pública y la voluntad política no gobiernan, es decir, no hay gobierno representativo, y por tanto, no hay perfecta sociedad, no hay perfecto Estado, no hay perfecto gobierno, todo es despotismo, y ya se sabe que despotizar no es gobernar (...) Cesa pues el poder del Estado en el punto que comienza a ser nocivo, a la asociación o al individuo (...) De este modo el progreso de la luz pública, es también el progreso de la libertad pública, porque ser libre, como lo han dicho Constant y Guizot, es tener parte en el gobierno"[42].

Recordemos que Leroux había escrito numerosos textos donde aparecía esta permanente oscilación. Por una parte planteaba la defensa del individuo ante los ataques del Estado o de la nación y, al mismo tiempo, en otros pasajes afirmaba la necesidad de que los individuos se subordinaran a la voluntad general. Leroux aludía a una "armonía entre lo colectivo y lo individual" pero en sus textos aparecía en realidad una tensión entre ambos términos[43].

También en el discurso de Alberdi, que sigue a Leroux, aparecen estos argumentos donde a veces se defiende la autonomía del individuo y en otras ocasiones se niega dicha noción. Como se trataba en ambos casos siempre de proyectos y no de actos concretos de gobierno, es difícil pensar como se realizaría esa "armonía". Pero Alberdi no deja de reconocer esta tensión, es un problema que a su juicio hay que dejar abierto. "Sin embar-

40 *Ibicl.,* p. 227.
41 *Ibid,* p. 290.
42 *Ibid,* pp. 291-292
43 P. Leroux, **De l'Humanité,** op. cit., pp. 24-78.

go, explica Alberdi, no nos demos prisa a poner término a un problema tan antiguo y quizás tan eterno como el hombre: la relación entre la individualidad con la generalidad. Es el nudo gordiano, que mientras los filósofos se ocupan de desatar, los gobiernos lo cortan como les conviene"[44].

Entre la República liberal (de los unitarios) y la República de excepción (de los federales resistas), Alberdi se inclina por una República que afirme el principio de la igualdad y la democracia. Pero sumemos un aspecto más: Alberdi habla de ampliar la participación política, como decía Leroux o Lerminier, sin plantear la cuestión del sufragio universal promovido por Lamennais. Citaba a este último con frecuencia para reforzar sus ideas sobre una República democrática. Alberdi escribe: "El cristianismo, como dice Lamennais, es la democracia: y su influencia política es el bálsamo que alimenta el desarrollo de la libertad humana. El cristianismo es la libertad. Ser impío es ser esclavo, dice Lamennais. Como ser amo es ser impío. E! genio del evangelio es la igualdad, cuya realización es la libertad. Oprimir y dejar oprimir la libertad, es escupir al evangelio, es la más espantosa impiedad"[45]. Alberdi citaba sentencias de Lamennais criticando la opresión que se hacía sobre los más humildes. Pero hasta aquí llegaba su admiración sobre este sacerdote. El sufragio universal, contrariamente a lo que pensaba Lamennais, le parecía un error y un peligro. Y para avalar esta idea introducía las reflexiones de otro miembro del neo-catolicismo francés. Alberdi anota: "La democracia es pues, como lo ha dicho Chateaubriand, la condición futura de la humanidad y del pueblo. Pero adviértase que es la futura, y que el modo de que no sea futura, ni presente, es empeñarse en que sea presente, porque el medio más cabal de alejar un resultado, es acelerar su arribo con imprudente instancia". Y a renglón seguido agregaba una reflexión de Lerminier: "Los promotores de la emancipación social, comúnmente han agrandado los escollos con sus petulancias y precipitaciones, y han hecho retroceder su causa por un espacio igual a aquel en que querían aventajar al tiempo. Faltas funestas que acarrean una derrota pasajera en que se envuelve la razón y la justicia, lo mismo que las pretensiones extremas"[46]. En suma: Alberdi planteaba que una república democrática se correspondía con el curso natural de la historia comenzada por la revolución, sin embargo, terminaba advirliendo, con Chateaubriand y Lerminier, que se trataba de una tarea futura[47].

¿Qué destino tuvo esta experiencia alberdiana? Un destino poco feliz. Los exiliados en Montevideo miraron con malos ojos la prédica pro-rosista de Alberdi, y le lanzaron fuertes críticas negativas. Por otro lado, si bien al principio el Salón Literario y la publicación *La Moda* despertaron cierto interés en el público exiguo de Buenos Aires pronto declinaría este primer entusiasmo. Alberdi sintetizaba su decepción en un artículo donde expresaba que escribir sobre la patria, sobre las costumbres y hábitos civilizados era "predicar en desiertos". Ambas empresas concluyen con un cierre definitivo. Pero esto no significó que los miembros de la Nueva Generación desertaran de sus inquietudes públicas. Inmediatamente crearon la llamada "Asociación de Mayo", liderada en un primer momento por Echeverría donde expresaron su firme decisión, en reuniones se-

[44] *Ibid.*
[45] *Ibid.,* pp. 233-234,
[46] *Ibid.*
[47] *Ibid.*

cretas, de imponer sus ideas (la mayoría expuestas por Alberdi y luego llevadas a un texto célebre "El Dogma Socialista") y luchar contra Rosas. Alberdi se unía ya definitivamente, sin fisuras, con sus amigos. A fines de 1838 una nueva coyuntura política se abría en el escenario rioplatense: se creó una coalición armada anti-rosista formada por Corrientes, las provincias del Norte agrupadas en una Liga con ese nombre, sectores de la provincia de Buenos Aires y además, la poderosa Francia y la Banda Oriental. Alberdi y sus amigos se trasladaron a Montevideo y desde allí se unieron a este frente. Echeverría decidió no entrar en la lucha y Alberdi se colocó como el nuevo líder de la Asociación de Mayo. Abandonaba sus ideas de un cambio pacífico para adherir a la necesidad de un cambio armado. La guerra fue cruenta y Rosas finalmente logró vencer en 1847 gracias a la mano firme de Urquiza, gobernador de Entre Ríos, y jefe del ejército rosista. Los miembros de la Nueva Generación se dispersaron para recalar, en su mayoría, en Chile. Lo cierto fue que Rosas salió fortalecido de este largo conflicto. Sarmiento y Alberdi, decididos opositores escribían que el gobierno federal no tenía rivales. Sarmiento en su *Facundo* (1845) luego de describir al régimen argentino como una "máquina de guerra" anotaba un elemento positivo que era necesario atesorar para el futuro: "La idea de los unitarios está realizada; sólo está de más el tirano; el día que un buen Gobierno se establezca, hallará las resistencias locales vencidas y todo dispuesto para la unión"[48].

En 1847 Alberdi publicó en Chile un breve escrito que causó escándalo por sus elogios a Rosas. En "La República Argentina 37 años después de su Revolución de Mayo" trazaba un retrato inesperadamente favorable de la Confederación Argentina. Se destacaba sobre todo la estabilidad política lograda por el Gobernador de Buenos Aires. Gracias a ello se había alcanzado "una cierta prosperidad" que desmentía los pronósticos sombríos adelantados por sus enemigos. Y en plena sintonía con Sarmiento subrayaba como dato positivo que Rosas "había enseñado a obedecer a los argentinos" y, de esta manera, establecía las bases indispensables para cualquier institucionalización de un futuro orden político sin Rosas. El principal problema del orden conseguido era la arbitrariedad, y Alberdi sabía perfectamente que el jefe federal no estaba dispuesto a subordinarse a las leyes de una Constitución nacional[49].

5. Ei exilio chileno de la Nueva Generación Argentina

Entre 1843 y 1852 se produce un giro importante en el pensamiento político de Alberdi. Leroux, Lerminier, Lamennais y Jouffroy dejan de ser sus inspiradores. Sus nuevos referentes son Chevalier, Tocqueville (que ya eran citados en la etapa montevideana pero que ocuparán un lugar central en los años 40) y Rossi entre otros. Este hecho se traduce en un profundo cambio de su proyecto: "la filosofía nacional" o "el código social" (que invocaban Lerminier, Leroux y Jouffroy), la "economía democrática" (a la que aludía Leroux), el arte cumpliendo una "función social" (concepción típicamente

[48] **D.** F. Sarmiento, **Facundo o civilización** y **barbarie en las pampas argentinas,** Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, p. 243.

[49] **J. B.** Alberdi, "La República Argentina 37 años después de su Revolución de Mayo", **El Comercio,** Valparaíso, 25 de mayo de 1847.

saintsimortiana) y la educación pública como la vía adecuada para alcanzar los objetivos de la "regeneración social" son esquemas que desaparecen de su reflexión política. ¿Cuáles son los nuevos ejes conceptuales que organizan su programa republicano? Nuestro objetivo en esta parte de! trabajo tiene un doble interés: primero analizar los distintos proyectos de los miembros de la Nueva Generación Argentina, y en un segundo momento, detenernos a estudiar el discurso de Alberdi para verificar qué nuevos préstamos toma de ese horizonte francés y cómo los utiliza para componer lo que llama la "República posible".

¿Qué había sucedido con el grupo de la Nueva Generación Argentina? Para esta fecha sus principales miembros, con la excepción de Echeverría que residía en Montevideo, se instalaron en Chile, la república más próspera y con instituciones más estables de América del Sur. Los emigrados argentinos ocuparon cargos burocráticos, donde su experiencia y educación podían servir para la modernización del Estado chileno, pero desde las cuales les sería muy difícil convertirse en actores políticos significativos, ya que su dependencia del Estado les impedía tener iniciativa autónoma. El Estado chileno les ofreció un ambiente de paz y algunos medios materiales para proseguir con sus investigaciones y con su escritura, pero en cambio de ello les ceiró el camino de la política concreta (la única excepción a esa regla fue Sarmiento). En tanto periodistas, Sarmiento, Alberdi, López o Gutiérrez pudieron escribir sobre política chilena siempre y cuando lo hicieran dentro de un marco que puede definirse a grandes rasgos como "oficialista". Recordemos, por ejemplo, la apologética biografía de Alberdi sobre el General Bulnes, caracterizado como un brillante soldado durante su exitoso enfrentamiento contra la Confederación Peruano-Boliviana[50]. Los emigrados no se involucraron en los problemas internos de los chilenos, pero no dejaron de opinar y pensar la política argentina, el régimen de Rosas era el tema central que los ocupaba en sus artículos periodísticos. A tal punto eran oídos en Buenos Aires, que Rosas envió un representante a Chile para contener esa usina que no hacía otra cosa que desprestigiarlo. Los miembros de la Nueva Generación Argentina ya 110 compartían como en años anteriores una "unidad de creencias"; cada uno de ellos elaborará un proyecto republicano distinto que los distanciará no sólo en sus escritos sino también en su futuro político.

5. *1. Echeverría y su adhesión a los postulados saintsimonianos del 37*

Los escritos de Echeverría de la década del 40 son una monótona repetición de sus ideas ya editadas y difundidas en Montevideo[51]. En 1846 vuelve a publicar el *Dogma Socialista* en la prensa chilena, adhiriendo a la república democrática pregonada por Leroux. Lo nuevo, en todo caso, era que interpretaba a la revolución francesa de febrero de 1848 como la cristalización de sus ideas expuestas en el 37[52]. La autoridad que seguía

---

[50] J. B. Alberdi, "Biografía del General Don Manuel Bulnes, presidente de la República de Chile", en **Obras completas de Juan Bautista Alberdi,** op. cit.

[51] Esteban Echeverría, "La Revolución de febrero de \848 en Francia", en **Obras completas,** ob. cit., pp. 296-345.

[52] "Once años hace que nosotros proclamamos en Buenos Aires el principio filosófico de la Fraternidad, sin explicarlo como lo hicimos posteriormente. Entonces como ahora creíamos que la Libertad y la Igualdad

eran los escritos aún más exaltados de Leroux, quien pensaba que dicho acontecimiento significaba el comienzo de la emancipación de los pobres. Como buen saintsimoniano visualizaba que la acción revolucionaria continuaba necesariamente el camino trazado antes por las ideas. "Porque en las grandes sociedades europeas, escribe Echeverría, no puede concebirse ni realizarse revolución social, sin que la razón humana prepare de antemano los elementos de ella, y sin que exista madura en la cabeza de los que la inician una idea generatriz y dominadora que regule y moralice el empuje y desarrollo de esa revolución"[53]. ¿Quién era el filósofo que había preparado el terreno? Echeverría lo decía explícitamente: "Leroux, director y colaborador principal de la Enciclopedia del siglo XIX, a quien puede considerarse como el órgano más fiel y más culminante de la filosofía actual en Francia"[54]. Echeverría repite, en su reflexión sobre el 48 francés, todos los puntos ya expuestos en sus escritos anteriores (y que ya advertimos en los textos saintsimonianos de Alberdi en la década del 30). Pero hay que puntualizar que en esta revolución las masas efectivamente estuvieron muy cerca de llegar al poder y que la feroz represión de Napoleón III logró frenarla. Por eso suena muy radicalizada ante esta situación la apelación de Echeverría sobre la cuestión de "la emancipación de los pobres" vinculada a la reforma de la propiedad privada. "Para que el mal y la guerra cesen, explica Echeverría, para que el despotismo desaparezca, para que no haya esclavos de ningún género, para que el hombre recobre su dignidad y sus derechos, es necesario, dice Leroux, a nombre de la filosofía francesa: (...) Que la propiedad sea tal o esté de tal modo organizada que el hombre pueda desarrollarse y perfeccionarse en ella y por medio de ella sin ser oprimido (...) Vosotros ricos, dominadores que organizáis la sociedad a vuestro modo y disponéis de todo el poder de ella para oprimir a vuestros hermanos; vosotros, que creyéndoos privilegiados de raza, le negáis o violáis derecho a la participación de esos goces, cometéis un atentado contra la ley divina de la unidad y de la solidaridad de todos los hombres"[55]. Sin embargo, no desprendía de esta interpretación positiva que los americanos debían seguir su ejemplo. "Es indudable, escribe Echeverría, que la sociedad americana está sujeta a condiciones de vida y de progreso distintas de la sociedad francesa y europea"[56]. Y aunque no desarrolla este punto, advierte que "el papel de la fraternidad" proclamada por los franceses le parecía "el hecho más asimilable" y que las jóvenes repúblicas debían tomar como ejemplo. Echeverría, contrariamente a los otros miembros del grupo del 37, fue consecuente con sus primeras ideas. Suponía, aún a fines de 1840, tras el fortalecimiento del gobierno de Rosas y tras los acontecimientos del 48 que escandalizan a los unitarios y a sus amigos románticos, que su proyecto era el correcto. En 1846 decía: "Peleáis por derribar a Rosas (...) Peleáis, en suma, por un Dogma social".[57]

---

no eran organizables de un modo normal y estable en nuestro país, sino por medio de ese principio de moralidad y de unidad, o sin que su espíritu animase todas las instituciones sociales. Hoy que la Francia republicana ha inscripto en su bandera la trinidad democrática que nosotros entonces invocamos, y que está en vía de organizar el principio de la Fraternidad, tenemos motivos para creer que no íbamos descaminados". *Ibid.*

[53] *Ibid.*

[54] *Ibid.*

[55] *Ibid.*

[56] *Ibid.*

[51] *Ibid.*

5, *2: Frías: la alternativa católica*

Frías fue secretario personal de LavalJe durante ja trágica campaña de 1839-1841, Se estableció primero en Bolivia, luego en Chile. En 1847 publicó un libro con un título irónico: *La gloria del tirano Rosas.* Su posición era sumamente dura. A diferencia de Sarmiento y de Alberdi no rescataba nada positivo del régimen federal. Ese mismo año viajó a París y se desempeñó como corresponsal de un periódico chileno hasta 1862. Regresó a Buenos Aires donde ocupó cargos en la legislatura y continuó con sus actividades periodísticas durante toda esa década.

Alberdi siempre fue amigo de Frías, y esto se puede ver en su larga relación epistolar. Sin embargo, sus proyectos políticos tenían grandes diferencias, aunque había, por cierto, puntos de coincidencias. Frías, al igual que Alberdi o Sarmiento, apoyaba con convicción la propuesta de convocar un flujo inmigratorio del norte de Europa cuya orientación y cultura ofrecieran una posibilidad concreta de mejorar la población dei país, compuesta mayoritariamente por descendientes de españoles, gauchos e indios. Pero los separaba sin duda una cuestión importante: el papel central que Frías le daba a la religión católica en la futura república. Alberdi, por el contrario, predicaba la pluralidad religiosa pensando precisamente en el arribo de inmigrantes de religión protestante.

Frías mantuvo contactos con Lerminier en París y lo citaba como una de las autoridades intelectuales más lúcidas que había comprendido el significado de las Jornadas del 48 francés. Contrariamente a Echeverría, Frías vivió como una tragedia la revolución de octubre y se identificó con las nuevas ideas de Lerminier, quien había abandonado su adhesión a una república democrática y afirmaba la relación necesaria entre el catolicismo y el liberalismo como un freno y contención necesarios frente al avance de las masas empobrecidas[58]. Lerminier advirtió, nos explica Frías, "la necesidad de consolidar el edificio de la civilización que bamboleaba, apoyándolo en la piedra inconmovible de la iglesia" como la mejor "muralla para atajar la invasión de la barbarie moderna"[59]. La revolución del 30 era revisada por Lerminier y por Frías. Para ello debieron señalar que eran erróneas las interpretaciones que también ellos habían compartido y hasta difundido una década antes (Frías lo había hecho desde las páginas de *La Moda* y *El Iniciador).* Lerminier escribió su crítica a los autores que no revisaron sus ideas: "Lerminier fue uno de los encargados de la sección literaria en ese diario (*.Asamblea Nacional),* cuyos folletines publicaron una serie de artículos, destinados a mostrar la parte de responsabilidad que a la mala literatura cabía en las desgracias que abrumaban entonces a la Francia. Víctor Hugo, Lamartine, Lamennais, Quinet, Michelet, Dumas, Sue, Sand, fueron pasados en revista por el crítico indignado, y no le costó mucho probar que las falsificaciones audaces, las calumnias interesadas, las apologías retrospectivas, (...) los panfletos y los romances de esos autores, antes objeto de tan inmerecidos homenajes, habían solo servido para desterrar el buen sentido de las inteligencias, la fe y la caridad de los corazones, la

58 p Frías, Escritos y discursos, Buenos Aires, CasavaHe, 1884, p. 394.

39 Lerminier, escribe frías, tuvo "el noble coraje de salir al encuentro de los desquiciadores del orden público, de esos indios europeos, nacidos en el seno de la civilización misma y cuya ciencia es más salvaje que la ignorancia de los Pampas. A todos los denodados del partido conservador se debe que las luces no se hayan apagado en el viejo mundo, y que la Francia haya salvado su civi lización, aunque desgraciadamente a costa de sus libertades", *Ibid.*

buena fe y el pudor de ía política y la moral de las costumbres"[60]. Frías atesora un consejo que le ofreció Lerminier para las repúblicas sudamericanas en una carta que le envía en 1855: "Por el espectáculo que la Europa nos ofrece de ocho años acá, habéis podido comprender que sin costumbres políticas sanas, sin creencias religiosas vivas y profundas, no hay régimen liberal y constitucional posible"[61].

Se entienden, entonces, las diferencias entre Frías y los otros miembros de la Nueva Generación Argentina. Como hemos advertido, escribía desde París tras los violentos acontecimientos del 48: era un hombre asustado que quería tomar nota de las enseñanzas de este hecho político. El temible ascenso de las masas en Francia era el fantasma que tenía a la vista cuando trataba de definir un programa que reemplazara al de Rosas. Frías advertía que el problema central era la desobediencia y la necesidad de crear un orden pacífico que asegurara la autoridad política en manos de "los mejores"[62]. Ello sólo sería posible cuando la "plebe" fuera devuelta a una espontánea obediencia por el acatamiento universal a un código moral apoyado en las creencias religiosas compartidas por esas masas y sus gobernantes[63]. Si en Hispanoamérica el gobierno debía aún apoyarse en fuertes restricciones a la libertad política, ello se debía, explicaba Frías, al terrible atraso de la región. Esa "barbarie" sólo se superaría si el progreso económico y cultural se consolidaba y no resquebrajaba esa base religiosa sin la cual no podía afirmarse ningún orden estable. Lo paradójico era que autorizaba sus ideas hablando de repúblicas no católicas cómo la república nórteáméricañá;'En su opinión, Hispánóámérica no estaba preparada para adoptar un sistema político como el de los Estados Unidos. Frías advertía que sólo un orden donde gobiernen los mejores era el único conforme a la naturaleza americana: las formas democráticas sólo podían ser adoptadas sin riesgo cuando la distribución desigual del poder político haya sido aceptada sin ninguna reserva por los desfavorecidos por ella[64]. La desigualdad se daba también en la distribución de los recursos económicos e igualmente aquí era conforme a naturaleza. En oposición también

---

[60] *Ibid.*, **pp. 396-397.**

[61] 'Trabajar por esa unión de la libertad y la religión, única fuente de la prosperidad de todos, es el objeto de nuestros constantes esfuerzos; y nos seria muy lisonjero que algunos jóvenes por lo menos de nuestro país se persuadieran a que sin la religión nada otra cosa han de conseguir que perpetuar los escándalos de esa democracia revolucionaria, a que deben sus desgracias y sus descréditos las repúblicas de esta parte de América". Carta de Eugenio Lerminier a Félix Frías, París, 27 de abril de 1855, *Ibid.,* p. 400.

[62] *Ibid.*

[63] Frías se apoya en los elogios que hace Lerminier sobre ios últimos escritos de Jouffroy. "Hablando del mismo Jouffroy escribía Lerminier en el año 1854 estas palabras: Cristiano por las impresiones de su infancia y de su primera juventud, Jouffroy quiso encontraren la filosofía lo que una incredulidad pasajera no le permitía ver en la religión. Esta sed no de la verdad le inspiró durante algunos años un racionalismo ardiente y estoico, y acabó por conducirle de nuevo a las fuentes sagradas del cristianismo. El que había escrito el trozo célebre: Como acaban tos dogmas, decía algunos años más tarde: El cristianismo verá morir muchas doctrinas que tienen la pretensión de sucederle. Todo lo que se ha predicho de él se cumplirá. Le está reservada la conquista del mundo, y será la última de las religiones. ¿Por medio de qué combates interiores, por medio de qué movimientos irresistibles reconquistó el cristianismo esta alma tan leal y tan pura? El mismo Jouffroy nos lo habría dicho, si hubiera vivido más largo iiem¡x>. Pero si han quedado desconocidas las vias secretas, el desenlace es cierto, y es permitido afirmar bajo la fe de ún testigo venerable, que Jouffroy murió prefiriendo un buen acto de fe cristiana a todos esos sistemas *que no conducen a nadaIbid.,* p. 399.

[64] *Ibid.,* p. 57.

nítida con Echeverría, defendía con tono exaltado la propiedad privada contra ese enemigo que vio en Francia levantando las banderas del socialismo[65]. Le parecía que la respuesta no podía ser otra que la utilización del poder represivo del Estado» aunque también señalaba que se trataba sólo de una solución de emergencia y que esperaba que no se prolongase por mucho tiempo. La corrección definitiva venía por otro lado. Sólo cuando la religión haya completado, bajo la protección de los poderes públicos, su tarea moralizadora, los pobres se alejarían de las "malas pasiones" para adoptar "hábitos de obediencia". Frías pensaba que los hombres que vendrían de Europa enseñarían con el ejemplo a practicar "los deberes de la familia" y se constituirían en los mejores guardianes del orden.

5. *3. Sarmiento: la República inspirada en el modelo norteamericano*

Sarmiento se separaba tanto de la interpretación apologética del 48 francés de Echeverría como del catolicismo extremado de Frías[66]. Al igual que este último adoptaba como modelo a los Estados Unidos, pero su mirada era diferente. Sarmiento admiraba la sociedad norteamericana: una sociedad que respetaba la igualdad y la libertad consiguiendo la unidad de la república gracias a la plena integración de sus ciudadanos a un mercado nacional. Sarmiento realizó un viaje por Europa y los Estados Unidos en 1846. ¿Qué lecciones extrae de su visita a la República norteamericana? Advertía un punto de partida en esa democracia, ía presencia activa de la libertad política y la acción colectivo, cotidianamente repetido como principio fundacional, de la asociación voluntaria: "la aldea norteamericana es ya todo el Estado, en su gobierno civil, su prensa, sus escuelas, sus bancos, su municipalidad, su censo, su espíritu y su apariencia", de allí, la legitimidad de origen remontada "por el condado, ei territorio, el Estado hasta el Presidente y el Congreso", de allí, en fin, arrancaba la legitimidad de ejercicio[67]. En su opinión, la libertad política era en ese país el producto de una continuidad histórica: instituciones conservadoras, como el babeas corpus o ei juicio por jurados, implantados siglos atrás en tierra virgen, que hacían del yanqui un ser "fatalmente republicano"[68]. Había pues un origen y un destino, esa necesidad histórica en cuyo dilatado círculo los ciudadanos se entregaban a la tarea de asociarse libremente."[69] Sarmiento fijaba en la educación pública el punto de partida para crear una República de ciudadanos. Dos modelos lo guiaban. En *La democracia en América* de Tocqueville, la ciudadanía era un dato pre-

---

[65] *Ibid.,* p. 164.

[66] Sobre el pensamiento político de Sarmiento existen abundantes trabajos. Quisiera citar tres estudios que a mi juicio son los más relevantes y que me ayudaron a escribir esta parte del trabajo. Véase Tulio Hafperín Donglii, **Proyecto y construcción de una nación (1846-1880),** Buenos Aires, Biblioteca Ayacucho, **1980,** pp. **34-40; N.** Botana, **La Tradición republicana,** op. cit., pp. **230-346.** Una investigación que dialoga criticamente con éste es la de Elias José Palti, **.Sarmiento una aventura intelectual** (Cuaderno de trabajo), Buenos Aires, Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, **3, 1991.**

[67] N. Botana, op. cit., p. 290.

[68] D. F. Sarmiento, "Viajes por Europa, África y América" (1845-1847), *Ibid.,* t. XI, pp, 303-314.

[69] "...donde quiera que se reúnan die?. yankees, pobres, andrajosos, estúpidos, antes de poner el hacha al pie de los árboles para construirse una morada, se reúnen para arreglar las bases de una asociación; un día llegará en que no se escriba este pacto, porque la ley orgánica de Oregón, una serie de dogmas, un decálogo." *Ibid.*

existente a la constitución de Filadeifia: vivía en el régimen comunal, en las asociaciones voluntarias que ejercían la libertad política y en la unión de pequeñas Repúblicas én cuyo seno se transmitía la educación. La Confederación Argentina era una realidad totalmente distinta: los ciudadanos no existían[70].

Sarmiento pensaba que la enseñanza primaria debía estar dedicada al desarrollo industrial y a la prosperidad general. Pero desconfiaba de esa educación práctica que se difundía en Europa (puede estar pensando en Chevalier como lo estaba haciendo en esos años Alberdi), la cultura industrial exigía una escuela pública. Saber leer y escribir era un requisito para crear ciudadanos preparados para la participación política y la actuación en una economía moderna. La educación común tenía por objeto corregir una situación dada por sus propias características históricas, la desigualdad y la gran propiedad no hacía más que conducir a la Confederación Argentina a "la anarquía" y a gobiernos autoritarios como el de Rosas. Soñaba con una sociedad de pequeños propietarios, tal como la había visto en los Estados Unidos. De esta manera, en cada familia (inmigrantes europeos) se aprendería a respetar la ley (no toleraría que le roben su propiedad, Sarmiento pensaba en una civilización agrícola y no ganadera), en su trabajo diario promovería el progreso general y al obtener recursos podría enviar a sus hijos a la escuela pública y además serían consumidores del mercado nacional[71]. Alberdi suponía que un proyecto semejante encerraba algunos peligros que no se debían correr.

5. *4. La república alternativa de Alberdi: entre la solución política doctrinaria y el industrialismo saintsimoniano*

¿Cómo salir de un gobierno autoritario como el de Rosas, y alcanzar un orden político encuadrado en las leyes, sin reabrir el ciclo de las guerras civiles? Ese era el interrogante que se hacía Alberdi. La respuesta era la misma que en sus primeros escritos del 37: "el medio más eficaz y único de tener gobiernos fecundos creadores y poderosos, es cambiar la manera en que está compuesta la sociedad."[72] Pero este esquema debía ser cargado con nuevos contenidos; ya no invocaba la autoridad de Lerminier sino la de Chevalier. Recordemos que estos dos autores fueron parte del grupo saintsimoniano francés en una de sus empresas de difusión a fines de 1820: *Le Globe.* Los dos autores adherían a una idea común de ese grupo ideológico: la "ley de progreso orgánica y humanitaria del mundo moderno"[73]. Aunque cada uno acentuó de manera distinta el motor que impulsaba el desarrollo social de los pueblos. Lerminier pensaba que las "ideas filosóficas" movían a todos los elementos de una sociedad y la educación (escuela

---

[70] *Ibid.,* p. 347.
[71] *Ibid.,* p. 377.
[72] J. B. Alberdi, "Más sobre inmigración", **El Comercio,** Valparaíso, 15 de junio de 1849. En otro artículo escribía: "Reformemos con arreglo a las necesidades del país. Reformemos las costumbres antes que las instituciones. Reformemos los hombres antes que las leyes". J. B. Alberdi, "Reformas", **El Comercio,** Valparaíso, 10 de mayo de 1848.
[73] E. Lerminier, **Philosophie du Droit, París,** 1831, p. 26; y M. Chevalier, **Lettres sur i'Amérique du Nord,** 1.1, op. cit,, p. 36.

pública,publicaciones culturales o salones literarios)[74] representaba el principal medio para conseguir ese objetivo. Chevalier, por el contrario, teniendo presente la realidad norteamericana, suponía que eran las fuerzas materiales las que generaban el progreso en las sociedades modernas: industrias, ferrocarriles, vapores y sujetos preparados para el trabajo cotidiano. Alberdi había abandonado a Lerminier.

¿Cómo habían mejorado las sociedades americanas desde su origen? Alberdi responde a este interrogante apelando a esquemas de Chevalier. Este autor afirmaba que en la historia de la humanidad "el progreso se produjo de oriente hacia occidente, es decir, de Asia, de Egipto se fue desplazando hacia Europa"[75]. Explicaba que "los gemíanos y los romanos inspirados y guiados por las ideas católicas y protestantes comenzaron la tarea que fue completada en los tiempos modernos por Francia e Inglaterra"[76]. Alberdi utilizó estos argumentos, que repetía casi textualmente[77], para subrayar un dato que le parecía fundamental: siempre fueron los europeos los que impulsaron el progreso en América[78]. Los nativos, por el contrario, tendían siempre a la barbarie, a la anarquía. Ya no pensaba como en 1837 que la educación podría mejorar a las "masas"[79]. Rossi[80], su otro referente intelectual, había planteado que se trataba de razas impotentes: "A nuestras poblaciones pobres, explica Alberdi, podría aplicarse el terrible y elocuente dicho de Rossi: son poblaciones que parecen nacer únicamente para morir, conscriptos que apenas viven una batalla y luego caen, ejércitos en que no hay veteranos."[81] La pregunta a responder era la siguiente: ¿cómo aumentar el número de los trabajadores? Y Alberdi

---

[74] E. Lerminier, op. cit., pp. 356-362.

[75] M. Chevalier, op. cit., p. 16.

[76] *Ibid.*

[77] "América ha sido descubierta, conquistada y poblada por las razas civilizadas de Europa, a impulsos de la misma ley que sacó de su suelo primitivo a los pueblos de Egipto para atraerlos a Grecia; más tarde a los habitantes de ésta para civilizar las regiones de la Península Itálica; y por fin a los bárbaros habitantes de Germania para cambiar con los restos del mundo romano la virilidad de su sangre por la luz del cristianismo. Así, el fin providencial de esa ley de expansión es el mejoramiento indefinido de la especie humana, por el cruzamiento de las ideas y creencias, y por la nivelación de las poblaciones con la substancia". **J.** B. Alberdi, **Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina,** Valparaíso, 1852, p. 15.

[78] "Las Repúblicas de la América del Sucl son producto y testimonio vivo de la acción de la Europa en América. Lo que llamamos América independiente no es más que Europa establecida en América; y nuestra revolución no es otra cosa que la desmembración de un poder europeo en dos mitades, que hoy se manejan por sí mismas. Todo en la civilización de nuestro suelo es europeo; la América misma es un descubrimiento europeo (...) Nosotros, los que nos llamamos americanos, no somos otra cosa que europeos nacidos en América. Cráneo, sangre, color, todo es de fuera. El indígena nos hace justicia, nos llama españoles hasta el día. No conozco persona distinguida de nuestra sociedad que lleve apellido pehuelche o araucano (...) ¿Quién conoce caballero entre nosotros que haga alarde de ser indio neto? ¿Quién casaría a sus hermanos o a su hija con un infanzón de la Araucania, y no mil veces con un zapatero inglés? (...) Con la revolución americana acabó la acción de 1a Europa española en este continente; pero tomó su lugar la acción de la Europa anglosajona y francesa. Los americanos de hoy somos europeos que hemos cambiado de maestros". *Ibid.,* p. 38.

[79] J. B. Alberdi, Fragmento, op. cit., pp. 254-258.

[80] P. Rossi, Cours d'économie poütique (1834-1838), París, 1854, T. í, pp. 270-285.

[81] "Por lo que hace a los niños, también pudiera decirse en vista de su mortalidad que han abierto los ojos a la luz para cerrarlos a! instante, y pasar velozmente y en tropel, de la cuna a la tumba. Esto no viene del clima como vulgarmente se piensa. Una prueba de ello es que este fenómeno se reproduce en toda la América del Sud, según lo notan ios más célebres economistas (...) En la diócesis de Nijni-Nowogorod, dice Rossi, por cada mil niños varones, hay 661 que no llegan a los seis años. ¿Qué importa, pues, que la

respondía: "Trayéndolos de fuera, haciendo emigrar a nuestro suelo a los trabajadores de Europa y de los Estados Unidos, donde ya el suelo les escasea."[82]

Chevalier había explicado ese crecimiento rápido producido en una república joven como los Estados Unidos. Pero agregaba otro dato importante que coincidía con la prédica de Rossi: decía que el futuro de América del Sur (cuyo presente pintaba muy negro a sus ojos) dependía de la llegada de la raza norteamericana (dotada con hábitos de trabajo) que podía desplazarse del Norte al Sur del nuevo continente[83]. Pero Estados Unidos no era el único ejemplo para Alberdi. Éste había visto un fenómeno parecido, a menor escala, en Montevideo durante su primera etapa de emigrado antirosista. Una ciudad sudamericana que crecía y prosperaba rápidamente gracias al trabajo diario de inmigrantes europeos[84]. Ambos casos eran evocados para subrayar que se trataba de una idea posible en suelo americano.

Pero en sociedades como las rioplatenses donde existía una tendencia permanente al alzamiento armado había que considerar ciertas cuestiones: era necesario crear hábitos de obediencia entre los criollos. Alberdi atesora otra lección ofrecida por Chevalier[85]. no era la escuela la que promovía la moralización y los hábitos de obediencia sino el propio trabajo[86]. Alberdi estaba convencido de que Chevalier había hecho una excelente descripción sobre este tema: las pasiones políticas debían ser remplazadas por las pasiones del trabajo, las primeras tendían a la anarquía y las segundas al orden que necesitaba una nación moderna para su progreso[87]. El ciclo de guerras civiles que sobrevino con la revolución era el gran fantasma que temía desde sus primeros escritos. Alberdi creyó

población aumente en América, si la brevedad de su vida, la hace incapaz para servir a la producción de la riqueza nacional? Por cierto que aumentando el trabajo aumenta la riqueza; y que aumentando la población, aumentan los trabajadores, el trabajo y la población nacional (...)." J. B. Alberdi, "De la población en Chile como medio de riqueza y progreso. Cuál población conviene ai aumento de la producción nacional", **El Comercio,** Valparaíso, 10 de diciembre de 1847.

[82] *Ibid.*

[83] Alberdi escribe: "Fijémonos en el doctrinario y edificante ejemplo de los Estados Unidos de Norte América. Veamos lo que allí pasa a este respecto; estudiemos su abierta y cosmopolita legislación, que abre las puertas dei país al acceso de todo el mundo, y a todo el mundo brinda un asiento igual en el banquete de la industria, del trabajo y la prosperidad interior. Los Estados Unidos se agrandan es un hecho; poco les importa con qué población. Quizás los dos tercios de ella se componen de extranjeros europeos; eso no quita que su prosperidad se realice con una celeridad y proporciones que excitan la envidia universal". **J. B.** Alberdi, "Política continental...", **El Siglo,** Santiago, **7** de octubre de **1844.**

[84] "Montevideo no conoce el patriotismo local, es cosmopolita, sucesivamente español, portugués, argentino, brasileño, últimamente oriental y propio. El no tiene fanatismo de casta, ni raza: su bandera es el progreso (...) He aquí el verdadero modo de comprender el patriotismo americano para el futuro. No lo ha entendido ni lo entienden así el general Rosas y su patriotismo atrasado, ignorante, rutinario (...) Si la América quiere andar breve el camino de su prosperidad, si ambiciona aparearse a los pueblos que cuentan siglos, en el espacio de pocos años, es necesario que se decida a admitir en el seno de su familia generosamente esos desbandamientos de hombres que nos vienen de la Europa con el nombre de migraciones". *Ibid.*

[85] M. Chevalier, op. cit., pp. 21-40.

[86] "¿Queremos plantar en América la libertad inglesa, la cultura francesa? Traigamos pedazos vivos de ellas en los hábitos de sus habitantes, y radiquémoslos aquí. ¿Queremos que ios hábitos de orden y de industria prevalezcan en nuestra América? Llenémosla de gente que posea hondamente esos hábitos. Ellos son pegajosos: al lado del industrial europeo, pronto se forma el industrial americano. La planta de la civilización, difícilmente se propaga por semilla", i. B. Alberdi, Bases, op. cit., pp. 46-49.

[87] "La industria es el medio de encaminar la juventud al orden. Cuando Inglaterra ha visto arder a Europa en la guerra civil, no ha entregado su juventud al misticismo para salvarse; ha levantado un templo

encontrar la causa de los males, de la mano de Chevalier, en la educación pública. Es decir, lo que era palanca del progreso para Sarmiento significaba el centro de todos los problemas para el tucumano: "¿De qué sirvió al hombre del pueblo el saber leer? (...) para instruirse en el veneno de la prensa electoral, que contamina y destruye en vez de ilustrar; para leer insultos, injurias, sofismas y proclamas de incendio, lo único que pica y estimula su curiosidad inculta y grosera"[88]. Alberdi rompía de esta manera con una tradición rioplatense que asentaba en la acción pedagógica del ámbito escolar el progreso social: sustentada, por ejemplo, por Belgrano en la etapa colonial y Rivadavia en los años 20. Veía en esa acción pedagógica un producto negativo: democracias corruptas, pueblos rebeldes, revoluciones de poder entre otros males. Alberdi escribe: "¿Qué han sido nuestros institutos y universidades de Sud América, sino fábricas de charlatanismo, de ociosidad, de demagogia y de presunción titulada?"[89]

Las pasiones políticas debían eliminarse para no frenar al verdadero motor del progreso de la nación: la economía. Esta se desarrollaría con contenido liberal: sujetos egoístas que siguiendo su propio interés logran el bienestar general. La "economía democrática" de Leroux, que invocaba Alberdi en el 37 criticando lo que en ese momento le parecía el centro del mal, es decir, el "egoísmo de los particulares", se contraponía a estas nuevas ideas. Si en el *Fragmento* introducía esta concepción de Leroux para criticar a Smith, en los años 40 realizaba la operación contraria: los "grandes pensadores de la ciencia política, escribe Alberdi, son Rossi y Smith"[90].

Pero el progreso económico necesitaba de una constitución republicana que ofreciera orden, derechos y garantías: "He aquí, escribe Alberdi, el fin de las constituciones de hoy día: ellas deben propender a organizar y constituir los grandes medios prácticos de sacar a la América emancipada del estado oscuro y subalterno en que se encuentra (...) Así como antes colocábamos la independencia, la libertad, el culto, hoy debemos poner la inmigración libre, la libertad de comercio, los caminos de fierro, la industria sin trabas, no en lugar de aquellos grandes principios, sino como medios esenciales de conseguir que dejen de ser palabras y se vuelvan realidades"[91]. La constitución debía asegurar un orden político al estilo que hablaban los doctrinarios. Alberdi citaba como sus autoridades intelectuales a Guizot y a Rossi[92]: la libertad política reservada para los hombres capaces (la élite criolla) y la libertad civil abierta al resto de los habitantes (sujetos librados a su propio interés egoísta)[93].

---

a la industria y le ha rendido un culto, que ha obligado a los demagogos a avergonzarse de su locura. La industria es el calmante por excelencia. Ella conduce por el bienestar y por la riqueza al orden, por el orden a la libertad: ejemplos de ello Inglaterra y ios Estados Unidos. La instrucción en América debe encaminar sus propósitos a la industria. La industria es el gran medio de moralización. Facilitando los medios de vivir, previene el delito, hijo las más de las veces de la miseria y de! ocio". *Ibid.,* p. 93.

[88] *Ibid.,* p. 103.

[89] *¡Ind.,* p. 134.

[90] **J. B.** Alberdi, "Al Mercurio, por última vez, sobre nuestra marcha y nuestros principios", **El Comercio,** Valparaíso, 1 de junio de 1848.

[91] *Ibid.,* p. 75.

[92] *Ibid.,* pp. 204-205.

[93] Alberdi explica que "elegir es discernir y deliberar. La ignorancia no discierne, busca un tribuno y toma un tirano. (...) Repito que estoy libre del fanatismo inexperto, cuando no hipócrita, que pide libertades

Halperin Donghi ha indicado que Alberdi veía la necesidad de un Poder Ejecutivo fuerte para disciplinar a una élite siempre dispuesta a la guerra. Echeverría había elogiado a las masas en ascenso en la revolución del 48 mientras que Alberdi sólo observaba como un hecho positivo la represión de Napoleón III ejercida sobre los sublevados. El problema argentino no era la desobediencia de las masas sino una clase dirigente que debía unirse, abandonar la guerra, y ofrecer las garantías necesarias para el progreso económico. Halperin señala que el Poder Ejecutivo fuerte tenía como función disciplinar a la élite. Pero hay una cuestión a destacar: dicho poder debía encuadrarse en las leyes. En el programa de Alberdi el presidente materializa el poder central, pero no detenta todo el poder ni tampoco ejerce un dominio irresponsable sobre la sociedad[94]. Impedir la tiranía era la finalidad fundamental del gobierno republicano y de esa finalidad se desprende la necesidad de limitar el poder. Alberdi plantea la no-reelección del presidente, la distribución de la actividad legislativa y judicial en cámaras y tribunales donde el poder central y el de las provincias estén debidamente incorporados. De esta manera, el modelo es el siguiente: un senado y una cámara de diputados representarán a las provincias y a la nación en ei proceso legislativo, en tanto tribunales de provincias y tribunales federales adjudicarán sanciones; todo ello ordenado por una última instancia, la Corte Suprema de Justicia, a quien corresponde el control de las leyes[95]. Como en sus escritos montevideanos, insistía en que el futuro orden republicano debía respetar la división de poderes y propiciar un Estado Federal (siguiendo como en sus escritos de 1839 a Tocqueville)[96] donde se concillaran las soberanías provinciales con la soberanía de la nación, pero con una condición, la necesidad de un Poder Ejecutivo fuerte (en este punto se diferencia de Tocqueville), que corrigiera esa tendencia guerrera de la élite. Esto le parecía un requisito fundamental: un orden político pacífico y una constitución que diera garantías a los creadores de riquezas[97].

Pero había otro elemento que Alberdi invocaba para alcanzar la unidad de la república: no se lograría con un "Dogma Social", como pensaba en el 37. En todo caso, la constitución era sólo el marco jurídico indispensable para que la "vida material" produjera esa tan ansiada unidad de la nación. "El ferrocarril innova, explica Alberdi, reforma

---

políticas a manos llenas para pueblos que sólo saben emplearlas en crear tiranos. Pero deseo abundadísimas las libertades civiles económicas de adquirir, enajenar, trabajar, navegar, comerciar, transitar y ejercer toda la industria, porque veo en nuestro pueblo la aptitud conveniente para practicarlas. Son practicables, porque son accesibles al extranjero que trae su inteligencia; y son las más fecundas, porque son las llamadas a poblar, enriquecer y civilizar a estos países", *¡bid.*

[94] Alberdi, en sus escritos del 39, invocaba la autoridad de Lerminier para justificar la necesidad de un Poder Ejecutivo fuerte que consiga la unidad de la nación disciplinando a los caudillos de las provincias. En los años 40 ya no cita a ese autor francés sino al ejemplo político chileno: "Chile ha hecho ver que entre la falta absoluta de gobierno y el gobierno dictatorial hay un gobierno regular posible; y es el de un presidente constitucional que pueda asumir las facultades de un rey en el instante que la anarquía le desobedece como presidente republicano". *Ibid.,* p. 169.

[95] N. Botana, El orden conservador, ob. cit., p. 50.

[96] *Ibid,* pp. 87-89.

[97] "Los nuevos Estados de la América antes española necesitan reyes con el nombre de presidente (...) una vez elegido, sea quien fuere el desgraciado a quien el voto del país coloque en la silla difícil de la presidencia, se le debe respetar con la obstinación ciega de la honradez, no como a hombre, sino como a la persona pública del Presidente de la Nación (...) porque el respeto al Presidente no es más que el respeto a la constitución, en virtud de la cual ha sido elegido; es el respeto a la disciplina y a la subordinación que, en lo político como en lo militar, son la llave de la fuerza y de la victoria". *Ibid.,* p. 46.

y cambia las cosas más difíciles, sin decretos ni asonadas. Él hará a la unidad de la República Argentina mejor que todos los congresos. Los congresos podrán declararla una e indivisible; sin el camino de fierro que acerque sus extremos remotos, quedará siempre divisible contra todos los decretos legislativos. Sin ferrocarril, no tendréis unidad política en países donde la distancia hace imposible la acción del poder central."[5*8]

De esta manera, articulando las creencias de Guizot, Rossi y Tocqueville (doctrinarios) y de Chevalier (saintsimoniano disidente), Alberdi elaboraba un programa alternativo al régimen de Rosas. Ahora se separaba claramente de sus primeras ideas, distanciándose también de los proyectos de Frías, de Echeverría y de Sarmiento; ideas que tuvieron la fortuna de encarnarse en el futuro orden político que se dieron los argentinos. Alberdi creyó en 1847 que Rosas era el político que podía hacer posible su proyecto. Poco tiempo después surgió otra figura, el general Urquiza, que cumplió ese papel.

6. A modo de conclusión

Los distintos proyectos alternativos al régimen de Rosas surgidos de la pluma de los miembros de la Nueva Generación tuvieron una suerte muy dispar. Las ideas de Echeverría y de Frías no fueron tomadas por los hombres de gobierno. Sarmiento, que alcanzó la presidencia de la nación en los años 70, intentó llevar a cabo algunos de sus planteos esbozados en los años 40: dar pequeñas propiedades a los inmigrantes, inaugurar escuelas, traer maestros de los Estados Unidos de América. Pero todas estas medidas fueron apenas pequeñas dosis que no alcanzaron a convertirse en una realidad. Botana definió muy atinadamente a su gestión como una "República fuerte", donde el poder dei presidente se hizo notar por su fuerza y violencia, entre otros aspectos, en reiteradas intervenciones provinciales. El modelo de una República Federal asociada a la tolerancia política proyectada en su famoso libro de *Viajes* no se concretó bajo su gestión. Alberdi tuvo más fortuna. En 1837 y en 1847, convencido de que Rosas era el caudillo sin rivales, creyó que éste podría llevar a cabo su proyecto (el primero se trataba de una República democrática y el segundo de una República posible). Si bien Rosas no fue el ejecutor, de la misma facción federal rosista surgió el caudillo, Justo José de Urquiza, que derrocó a Rosas y se entusiasmó con el libro que sintetizaba su programa: *Bases...(I* 852). La trayectoria de Urquiza no era muy diferente a la de Rosas: como gobernador de la provincia de Entre Ríos también se caracterizaba por gobernar con facultades extraordinarias y sus enemigos (sobre todo los correntinos) lo calificaban como un sanguinario, del mismo modo en que sus enemigos se referían al gobernador de Buenos Aires por su violencia y arbitrariedad en las guerras libradas en los años 40. Pero Urquiza, a diferencia de Rosas, aceptó convocar a un Congreso y dictar una Constitución que en su contenido tenía mucho del proyecto alberdiano. Juan María Gutiérrez, uno de los redactores de la Constitución de 1853, ha dicho que tuvo "a las Bases de Alberdi como

---

[9B] "(...) El virrey Sobremonte, en 1804, restableció el antiguo proyecto español de canalizar el río Tercero, para acercar los Andes al Plata; y en 1813, bajo el Gobierno patrio, surgió la misma idea. Con el título modesto de "navegación del río Tercero" describió entonces el coronel don Pedro Andrés García un libro que daría envidia a Mr. M. Chevalier, sobre vías de comunicación como medios de gobierno, de comercio y de industria". *Ibid.,* pp. 47-56.

una de sus principales referencias".[99] Desde la edición de Valparaíso (1 de mayo de 1852), las *Bases* comienzan a producir el efecto buscado por su autor. "No ha podido ser escrita y publicada en mejor oportunidad", señalaba Urquiza en una carta dirigida a Alberdi el 16 de setiembre de 1852[100]. Por decreto del Í4 de mayo de 1855 el gobierno nacional, presidido por Urquiza, "convencido de la benéfica influencia que ejercen en la opinión pública los escritos políticos y derecho público argentino dado a la luz por el ciudadano Juan Bautista Alberdi", autoriza la publicación de *Bases.*[101] Por último, indiquemos que Natalio Botana ha estudiado muy bien cómo este programa alberdiano fue una fórmula prescriptiva que se materializó en 1880[102]. No fue casualidad, entonces, que el 12 de noviembre de aquel año, el presidente Julio Argentino Roca enviara un mensaje al Congreso solicitando los fondos para costear una edición oficial de las obras completas de Alberdi dado que "su impresión responde a un verdadero interés público"[103].

Indiquemos brevemente cómo ciertos aspectos sustantivos del proyecto de la república posible de Alberdi se convierten en sentido común para la prensa que apoyaba al gobierno de Roca. Paula Alonso, en un trabajo reciente, ha estudiado la principal publicación periódica del roquismo: *La Tribuna Nacional*[104], Este trabajo tiene mucha importancia para nuestro objeto porque se puede advertir muy bien cómo ciertos tópicos centrales del proyecto de Alberdi son repetidos en ese medio. La presidencia de Roca era considerada, por *La Tribuna Nacional,* como el comienzo de una etapa nueva: se había dejado atrás él período dé los guerreros y se vivía en una sociedad moderna qué progresaba de la mano de individuos volcados a su propio interés. En dicha publicación se afirma: "buenas cosechas, industrias nuevas, empresas que requieren grandes capitales e ilimitada fortuna, vías férreas que se encauzan para que no se desborden, colonias que adquieren vida propia, expediciones en fin que cruzan el desierto en todas direcciones para hacer el prolijo inventario de sus riquezas"[105]. Los redactores pro-roquistas advertían, como en los años 40 lo decía Alberdi, que el progreso se originó cuando las pasiones políticas fueron exitosamente reemplazadas por las pasiones del trabajo. Hay un del trabajo de Paula Alonso recién citado que es significativo en este sentido: "el periódico roquista afirmaba que, mientras los intereses positivos apuntalaban al progreso, la política era la responsable de la destrucción, la envidia y la guerra. *La Tribuna Nacional* repetía una y otra vez en sus editoriales que si el país había comenzado una nueva etapa en 1880 era, justamente, porque el nuevo gobierno había comprendido mejor que nadie que las pasiones destructivas de la política sólo podían ser reducidas por el desarrollo de los intereses conservadores asociados con la industria y el progreso material. Es el progreso material el que lleva al progreso moral y no viceversa, insistía el periódico, es a través del progreso económico que se construye la civilización (...) Hoy podemos feliei-

---

99 Jorge Myers, op. cit., pp. 356-358.
100 *Ibid.*
101 *Ibid.,* p. 368.
102 N. Botana, op. cit., pp. 25-60.
103 N. Botana, op. cit., p. 79.
104 P. Alonso, "En la primavera de la Historia. El discurso político del roquismo de la década del ochenta a través de su prensa", **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Instituto "Dr. Emilio Ravignani",** 15, ler semestre de 1997, pp. 35-70.
105 Citado por P. Alonso, "En la primavera de la Historia", op. cit., p. 51.

tamos una y otra vez, insistía el periódico, del simple hecho de que el tiempo de la política teatral ha pasado. No hay multitudes ociosas que fragüen revoluciones"[106]. Una premisa típicamente saintsimoniana que Alberdi hizo suya parecía cumplirse en los años 80: los héroes guerreros son una etapa del pasado y los héroes modernos (los industriales) pertenecen al presente.

Pero poco tiempo después esta premisa se invierte. Existen nuevas investigaciones que ponen el acento en un cambio de la concepción de la nación por parte de la élite. Los trabajos de Carlos Escudé y de Lilia Bertoni, cada uno con perspectivas distintas, señalan que a fines del siglo XIX y durante la primera década del siglo XX se difunde desde el Estado un programa de educación patriótica que colocaba a los héroes guerreros como los verdaderos actores de la nación[107]. Esa Argentina que progresaba gracias a la tarea constante de los inmigrantes reivindicada por *La Tribuna Nacional* empezaba a ser cuestionada. Dicho progreso económico era valorado pero no alcanzaba a llenar todas las expectativas de la élite criolla. Advertían un peligro: la ausencia de fervor patriótico. Bertoni señala que en los diferentes diarios de Buenos Aires se habla con alarma de los festejos cívicos que realizaban los inmigrantes en las calles de la ciudad. Apuntemos un dato importante: a fines del siglo XIX los inmigrantes (sobre todo italianos y españoles) tenían sus asociaciones de ayuda mutua, sus hospitales, sus publicaciones periódicas y sus escuelas donde los hijos de los inmigrantes aprendían el idioma y las referencias culturales de sus padres (historia, literatura, geografía etc.). Recordemos que en el programa alberdiano se planteaba que los inmigrantes debían ser habitantes, gozarían de todas las garantías por parte del Estado y no estarían obligados a cambiar de ciudadanía. La respuesta del Estado argentino fue distinta: se elabora una educación patriótica con el objetivo de terminar con la apatía cívica que se veía en Buenos Aires[108]. Los estudios al respecto sostienen que en una década dicha estrategia se cumple con toda eficacia. Había dos condiciones que lo hacían posible: una educación pública dirigida y controlada férreamente desde el Estado y una voluntad fuerte por parte de los gobiernos de materializar eficazmente este programa patriótico[109]. Bertoni ha indicado muy bien el contenido militar de las representaciones patrióticas: los alumnos desfilando como soldados en las fiestas cívicas y la inauguración de numerosos monumentos referidos a figuras de los ejércitos argentinos, mártires de la gesta de la independencia[110]. Escudé estudia minuciosamente los artículos del *Monitor*, publicación del Consejo de Educación destinada a los maestros. La tesis del autor es terminante: "primaba un concepto adoctrinados dogmático, autoritario y militarista, que encadenaba al individuo al Estado"[111]. Los héroes

---

[106] *Ibid.*, pp. 54-55.

[107] Véanse Carlos Escudé, **El fracaso del proyecto argentino. Educación e ideología,** Buenos Aires, Instituto Torcualo Di Telia, 1990; y Lilia Ana Bertoni, **Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX,** Buenos Aires, FCE, 2001. Para una mirada más completa de eslos años pueden consultarse varios trabajos recientes que exponen los aspectos políticos y culturales: E. Zimmermann, **Los liberales reformistas. La cuestión social en la Argentina 1890-1916,** Buenos Aires, Editorial Sudamericana-Universidad de San Andrés, 1994; N. Botana y E. Gallo, **De la República posible a la República verdadera (1880-1910),** Buenos Aires, Ariel, 1997; y O. Terán, **Vida intelectual en el Buenos** Aires **fin-de-siglo (1880-1910),** Buenos Aires, FCE, 2000.

[108] Lilia Bertoni, op. cit., pp. 62-64.

[109] Carlos Escudé, op. cit., pp. 2-22.

[110] Lilia Bertoni, op. cit., pp. 79-120.

[111] Carlos Escudé, op. cit., p. 36.

guerreros eran recuperados como actores fundamentales de la patria. En un artículo del *Monitor* se afirma: "En el soldado el niño ve la encarnación de la patria"[112]. Y en otro se dice: "Los héroes de la civilización. No hay nada más respetable que el ejército y la marina de un pueblo (...) Ei sentimiento se exalta ante el recuerdo de las proezas de los héroes que ilustran los fastos de la patria, cubriendo de gloria su bandera"[113]. El programa nacionalista daba vuelta una de las premisas centrales de Alberdi. Para concluir, recordemos un pasaje muy ilustrativo de las *Bases*: "Recordemos a nuestro pueblo que la patria no es el suelo. Tenemos suelo desde hace tres siglos y sólo tenemos patria desde 1810. La patria es la libertad, es el orden, la riqueza, la civilización organizados en el suelo nativo, bajo su enseña y en su nombre (...) Nuestros patriotas de la primera época no son los que poseen las ideas más acertadas del modo de hacer prosperar a esta América que con tanto acierto supieron sustraer al poder español (...) Así hemos visto a Bolívar hasta 1826 provocar ligas para contener a Europa, que nada pretendía, y del General San Martín aplaudir la resistencia de Rosas a reclamaciones accidentales de algunos estados europeos (...) sin embargo, a la necesidad de gloria ha sucedido la necesidad de provecho y de comodidad, y el heroísmo guerrero no es ya el órgano competente de las necesidades prosaicas del comercio y de la industria, que constituyen la vida actual de los países"[114].

---

112 *Ibid.*, p. 33,
1,3 *Ibid.*, p. 34.
114 J. B. Alberdi, **Bases,** op. cit., p. 50.

LA ÉLITE SOCIAL ARGENTINA DEL SIGLO XIX. ALGUNAS REFLEXIONES A PARTIR DE LA HISTORIA DE LA FAMILIA SENILLOSA

Roy Hora*

I. Introducción

La historia de Felipe Senillosa y sus descendientes ofrece la oportunidad de reflexionar sobre algunas características de los grupos dominantes argentinos. Los Senillosa se cuentan entre las familias más conspicuas de la élite socioeconómica decimonónica, y su historia coincide en muchos aspectos con la de este grupo social en el primer siglo de vida de la Argentina independiente. Felipe Senillosa, fundador de esta familia en el Plata, arribó a Buenos Aires poco después de la Revolución de Mayo y rápidamente alcanzó los estratos superiores de la sociedad porteña. Sus hijos ocuparon lugares expectables entre la élite de la segunda mitad del siglo XIX, tanto por la posición que habían heredado como por su propio prestigio como empresarios y figuras públicas. En más de un caso, los miembros de la tercera generación de esta familia tuvieron trayectorias menos destacadas que sus antecesores. A comienzos del siglo XX, algunos de ellos ya no se encontraban entre las familias mejor posicionadas de la Argentina, y comenzaban a confundirse con las clases medias altas.

La trayectoria de un grupo familiar está signada por eventos singulares y por tanto irreductibles a toda determinación general. Sin perder de vista todo lo que de azaroso tiene una historia familiar, conviene señalar que, colocada en su propio contexto, una deriva como la que aquí nos concierne contribuye a explicar procesos que afectaron a todo un grupo social. Esta es la perspectiva en la que este artículo busca colocarse. El estudio de los Senillosa ofrece elementos valiosos para entender cómo las clases propietarias de Buenos Aires se vieron afectadas y a su vez reaccionaron frente a las transformaciones experimentadas por la sociedad y la economía argentinas en el siglo XIX y comienzos del siglo XX. En otra parte nos hemos referido con mayor detalle a las estra-

---

* Universidad Nacional de Quilmes, CONICET. E-mail: rhora@unq.edu.ar. Esta investigación contó con el apoyo de la Fundación Antorchas.

tegias empresariales de varios miembros de esta familia, así como también al contexto en el que les tocó actuar como tales, por lo que en este artículo sólo haremos algunas breves consideraciones sobre estos aspectos de su historia[1]. Este trabajo tampoco se ocupa de estudiar las estrategias familiares frente a las alianzas matrimoniales, la herencia, el acceso a recursos económicos o la formación del patrimonio. En rigor, no adopta una perspectiva analítica centrada en la historia de la familia sino que se propone considerar a un grupo familiar como vía de entrada para abordar aspectos de la historia de la élite socioeconómica. Específicamente, intenta dar respuesta a interrogantes vinculados a la relación -económica pero fundamentalmente cultural- entre este grupo social y la propiedad rural. La historia de los Senillosa permite reflexionar sobre el proceso que dio origen a un conjunto de grandes propietarios rurales en las décadas que sucedieron a la Revolución de Independencia, y sobre las transformaciones que este grupo experimentó a lo largo del siglo XIX. En particular, permite avanzar en la comprensión de la percepción que los integrantes de este grupo tenían de sí mismos, un elemento central a la hora de dilucidar si nos encontramos en presencia de una clase propietaria que puede calificarse de terrateniente, así como de qué tipo de clase terrateniente se trata. En síntesis, a través del estudio de la historia de una familia de élite, este trabajo intenta aportar elementos para la comprensión del proceso de transformaciones sufrido por la élite decimonónica, con especial referencia a la construcción de una identidad terrateniente entre los grandes señores de la pampa

Conviene hacer algunas breves consideraciones sobre este punto. Durante la década de 1970, la historiografía argentina realizó profundos avances en el análisis de la conformación de la exitosa economía de exportación de la pampa en la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX. Desde los años ochenta a esta parte, nuevos trabajos contribuyeron a afirmar y sofisticar las interpretaciones presentadas en aquellos relatos generales sobre las características del capitalismo agrario pampeano en su etapa de apogeo, pero sin cambiar sustancialmente el cuadro bosquejado por las narraciones de la década anterior. Desde comienzos de la década de 1980 a esta parte, la historiografía rural de la pampa ingresó en lo que ha sido justamente calificado como un período de "ciencia normal"[2]: aun cuando existen divergencias en torno a diversos temas (el patrón de acumulación dominante entre el gran empresariado, las modalidades de constitución y características del capitalismo agrario, la importancia relativa de los pequeños y medianos productores y sus relaciones con los grandes empresarios, etc.), en líneas generales todos los estudios enfatizan los rasgos capitalistas de la economía del período, así como la existencia de una poderosa y dinámica clase empresarial rural que habría coexistido con una miríada de productores menores, agrícolas y ganaderos, guia-

[1] Al respecto, remito a mi "Transformaciones de la élite económica de Buenos Aires en el siglo **XIX:** consideraciones en torno al ejemplo de los Senillosa", ponencia presentada en el 5° Congreso Internacional de Historia de Empresas, São Paulo, Brasil, septiembre de 2001, próximo a publicarse en **Hispanic American Historical Review.**

[2] La expresión es de Eduardo J. Míguez. Véase su "El capitalismo y la polilla. Avances en los estudios de la economía y la sociedad rural pampeana, **1740-1850", Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani,** 21:1 (2000), p. 124,

dos a la vez por el objetivo de maximizar el beneficio y garantizar la reproducción de la familia productora[3].

En estos últimos veinte años, las principales innovaciones interpretativas sobre el mundo pampeano se refieren a un período anterior, que comprende la segunda mitad del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. Elaborando las ideas bosquejadas en algunos trabajos pioneros escritos en la década de 1960, numerosos estudios recientes de historia agraria contribuyeron a ofrecer una imagen más nítida del contexto y de las fuerzas que impulsaron el crecimiento económico y demográfico y la expansión de la frontera en el período colonial tardío y las primeras décadas de vida independiente, así como de las características de la sociedad que emergió en ese remoto rincón del imperio español. Estos trabajos han renovado profundamente la imagen de la campaña heredada de narrativas anteriores, que repetidamente subrayaban el peso social y productivo de la gran propiedad ganadera y de una clase terrateniente habitualmente descripta como políticamente poderosa pero carente de dinamismo empresarial. Estos estudios han llamado la atención sobre la importancia muy secundaria de la propiedad rural para la élite tardo-colonia!, cuya principal base económica no era la tierra sino la actividad mercantil. Asimismo, han puesto de relieve el grado de autonomía social y productiva de los grupos subalternos. Para algunos autores, antes que una sociedad signada por la presencia de la estancia ganadera, nos encontramos con una sociedad campesina en la que la gran propiedad representa sólo una parte (significativa y de creciente importancia, pero siempre secundaria) del panorama social y productivo de la pampa[4].

Los estudios recientes han puesto en cuestión la omnipresencia de la estancia y de una clase propietaria de base rural como rasgos distintivos del paisaje de todo el siglo XIX argentino. Sin embargo, uno de los puntos hasta el momento menos tratados por esta literatura se refiere a las características y transformaciones de la élite socioeconómica[5].

---

[3] Entre los trabajos de referencia conviene mencionar: Roberto Cortés Conde, Ei progreso argentino, IS80-1914 (Buenos Aires, 1979); Alfredo Pucciarelli, El capitalismo agrario pampeano, 1880-1930 (Buenos Aires, 1986); Ezequiei Gallo, La pampa gringa. La colonización agraria en Santa Fe, 1870-1895 (Buenos Aires, 1983); Eduardo Míguez, Las tierras de los ingleses en la Argentina (1870-1914) (Buenos Aires, 1985); Jorge Federico Sábato, La clase dominante en la Argentina moderna: Formación y características (Buenos Aires, 1988); Hilda Sabato, Capitalismo y ganadería en Buenos Aires: la fiebre del lanar, 1850-1890 (Buenos Aires, 1989). Para un análisis de esta literatura, véase Hilda Sabato, "Estructura productiva e ineficiencia del agro pampeano, 1850-1950: un siglo de historia en debate", en Marta Bonaudo y Alfredo Pucciarelli (compiladores), La problemática agraria. Nuevas aproximaciones (Buenos Aires, 1993), lomo III; y Eduardo Míguez: "Expansión agraria de la Pampa Húmeda (1850-1914). Tendencias recientes de sus análisis históricos", Anuario IEKS,1 (1987).

[4] Entre las principales contribuciones se cuentan: Jonathan Brown, Á. Socioeconomic History of Argentina, 1776-Í860 (Cambridge, 1979); Carlos Mayo, Estancia y sociedad en la pampa, 1740-1820 (Buenos Aires, 1995); Samuel Amara), The Rise **of** Capitalism on the Pampas. The Estancias **of** Buenos Aires, 1785-1870 (Cambridge, 1998); Jorge Gelman, Campesinos y estancieros. Una región del **Río** de la Plata a fines de la época colonial (Buenos Aires, 1998); Juan Carlos Garavaglia, Pastores y labradores de Buenos Aires. Una historia agraria de la campaña bonaerense, 1700-1830 (Buenos Aires, 1999). Evaluaciones de esta producción en los trabajos de Juan Carlos Garavaglia y Jorge Gelman, "Rural History of the Río de la Píala: Results of a Historiographical Renaissance", Laíin American Research Review, 30:3 (1995), y "Mucha tierra y poca gente: un nuevo balance historiográfico de la historia rural piálense (1750-1850)", Historia Agraria 15 (Murcia, 1998), y de Eduardo Míguez, "Ei capitalismo y la polilla", cil.

[5] Para un agudo análisis del problema, véase Raúl Fradkin, "Tulio Halperin Donghi y la formación de la clase terrateniente portería" en Anuario IEHS, 10 (1995), reproducido en Roy Hora y Javier Trímboli

Es comprensible que desde la perspectiva ofrecida por ia visión hoy tenida por tradicional (que afirmaba que los atributos fundamentales de la clase terrateniente se habían definido muy tempranamente, y a partir de allí caracterizarían su entera trayectoria histórica), la pregunta por el proceso de constitución y las transformaciones sufridas por la clase propietaria resultara poco menos que ociosa, en tanto los autores que sostenían esta visión consideraban que ningún cambio de envergadura la había afectado a lo largo del decurso histórico. De diversas maneras, los estudios recientes han contribuido a erosionar este paradigma. Sin embargo, hasta el momento se ha avanzado poco en el análisis del proceso de construcción de una élite terrateniente cuya presencia, como ahora sabemos, resulta imposible de rastrear en los años de la Independencia, pero que para fines del siglo XIX constituye una de las notas distintivas y más características de ia sociabilidad argentina, a punto de haberse convertido "en el primer estamento del reino"[6]. En cierta medida, el hecho de que los trabajos sobre la historia rural pampeana suelen dividirse entre aquellos que abordan el período tardo-colonial y de la temprana independencia y aquellos que concentran su atención en la etapa de gran expansión iniciada en el último tercio del siglo XIX ha dificultado e! abordaje de procesos que, como el que aquí nos ocupa (así como también la transición entre la sociedad campesina del período c. 1760-1830 y aquella que, comenzando por la de la "expansión ganadera" post-independiente, terminó por hacer de la Argentina uno de los grandes exportadores mundiales de productos agrarios), pueden ser encarados productivamente desde una perspectiva que atienda tanto al punto de llegada como al de partida.

Considerando estas circunstancias, el estudio de la trayectoria de una familia de élite que abarca todo el siglo XIX y parte del XX se revela particularmente prometedor. En tanto permite combinar una mirada sobre fenómenos de largo plazo con un estudio de primera mano de un número aceptable de fuentes primarias que hablan de la historia de una familia de élite, este abordaje se presta admirablemente bien para un tratamiento del problema de la constitución de la clase terrateniente, y más en general, de las características de los sectores social y económicamente predominantes de la Argentina republicana.

Conviene señalar, antes de comenzar, que un estudio de los Senillosa como miembros de la élite social se revela particularmente sugestivo precisamente por la calidad de los elementos con que abordarlo. Ello se debe a que su historia puede reconstruirse bien gracias al notable archivo que, con aguda conciencia de su excepcionalidad, los miembros de esta familia coleccionaron a lo largo de tres generaciones, y que luego legaron al Archivo General de la Nación. Esta colección de documentos es la fuente más sofisticada y más completa hoy disponible en los archivos públicos argentinos para introducir.se en el mundo de una familia de la élite porteña del siglo XIX y comienzos del siglo XX. La abundante correspondencia allí contenida permite reconstruir aspectos centrales de su universo mental, y. de modo más general, aporta elementos de valor inestimable para avanzar en la comprensión de una historia tan central a la Argentina moderna como poco conocida: la de su élite socioeconómica.

(cds.). Discutir Halperin. Sk'fr ensayos sobre la contribución de Tulio Halperin Donghi a la historia argentina (Buenos Aires, i99?).

[6] 'Julio Halperin Donghi, "Clase terrateniente y poder político en Buenos Aires", Cuadernos de Historia Regional V:15 (Luján, 1992), p. 42.

II. Los caminos del ascenso económico y social en el Río de la Piala revolucionario

Hacia el final del siglo XIX, los Senillosa se veían como una de las familias de mejor linaje de Buenos Aires. Su presencia en el Plata, sin embargo, era relativamente reciente. Felipe Senillosa, el fundador de la familia en América, pisó por primera vez Buenos Aires en 1815. Senillosa había nacido en Valencia en 1790, y siguió, como su padre, la carrera de las armas en el Ejército Real. Sus estudios de ingeniería militar en Alcalá de Henares se vieron interrumpidos cuando, en 1808, fue movilizado con motivo de la invasión francesa a la Península. Senillosa había sido cautivado por el ideario republicano, y es probable que ello lo decidiese, tras caer prisionero en 1809, a ponerse al servicio del ejército francés. Es así que después de realizar nuevos estudios en Nancy, sirvió a Francia en las campañas del norte de Europa. Tras la derrota de Napoleón, Senillosa intentó volver a la Península, pero la España restaurada le brindó un recibimiento hostil, por lo que pronto decidió abandonarla. En Londres, donde se había refugiado, entró en contacto con Ri vadavia y Belgrano, que lo invitaron a trasladarse a Buenos Aires; a los pocos meses se embarcó hacia el Plata, apenas cumplido el cuarto de siglo de vida.

Seniliosa arribó a Buenos Aires sin más recursos que los saberes que resultaban de sus diversas inquietudes intelectuales. Este capital cultural le resultó de gran utilidad, y gracias a él este joven ingeniero militar ganó rápidamente una posición expectable en la sociedad porteña revolucionaria. En esos años, las destrezas intelectuales de las que era portador gozaban de gran prestigio en el Plata. Hay que recordar que en el siglo XVIII la catrera de las armas no se limitaba a un entrenamiento especializado y constante en el arte de la guerra. En tanto terreno natural de la vida de las élites (a cuyos estratos inferiores Senillosa pertenecía), la vida del cuartel ofrecía, tanto en tiempos de paz como en los largos y tediosos períodos que separaban una acción bélica de otra, un ámbito especialmente hospitalario para el cultivo de otras artes. La república de las letras y el mundo de Marte no se repelían, sino que se combinaban. Y ello era especialmente cierto en esa era ilustrada, en particular en la Francia absolutista y luego revolucionaria[7]. Los cueipos de ingenieros del ejército napoleónico en los que Senillosa había completado su formación profesional eran un ámbito especialmente hospitalario con las ideas sobre la ciencia y la técnica que se habían desarrollado en la Francia ilustrada, de las que nuestro hombre fue un distinguido cultor, y que también aparecían como formas de distinción legítimas en la sociedad republicana rioplatense.

No sorprende entonces que, en ese tramo de su carrera, sus destrezas intelectuales fuesen el mayor capital de este inmigrante. Siendo un republicano decidido, desde que arribó a Buenos Aires Senillosa intentó mantenerse al margen de los conflictos políticos que dividían a la sociedad porteña, y toda su carrera pública estuvo asociada a los proyectos de afirmación y consolidación de las instituciones del nuevo estado republicano.

---

[7] David Bell. "Whcn the barracks were bursiing with poets". **London Review oí' Books**. 23:17 (Septiembre 200 i). pp. 26-27,

Los cargos que ocupó a poco de llegar ya sugieren las líneas principales de este proyecto, e indican bien cómo sus servicios al estado le permitieron ganarse rápidamente un lugar expectable en la sociedad porteña. Senillosa fue nombrado profesor de la Cátedra de Matemáticas del Estado en 1816, director de la Academia de Matemáticas al año siguiente, y catedrático de geometría descriptiva de la Universidad de Buenos Aires en 1822. Un hombre de vasta cultura para los términos del Río de la Plata revolucionario, en esos años también participó activamente en diversos proyectos culturales impulsados por la élite letrada de Buenos Aires: recién desembarcado editó el periódico *Revista Los Amigos de la Patria i de la Juventud,* fue miembro de la Sociedad Literaria y presidente de la Sociedad de Ciencias y de la Sociedad de Medicina, y colaboró en publicaciones como el *Argos y La Abeja Argentina.* Senillosa había publicado a poco de llegar a Buenos Aires una gramática castellana que en su momento mereció una nota de felicitación de la Academia Española. Su formación como ingeniero explica, también, su designación como miembro de la Comisión Topográfica y luego como organizador del Departamento homónimo, creado en 1824, y que presidió desde 1827[8].

La fundación del Departamento Topográfico ilustra la creciente importancia atribuida a la propiedad rural en Buenos Aires después de la independencia. Tras la ruptura del vínculo colonial y la apertura al libre comercio, la economía del Río de La Plata, que giraba en tomo a la minería potosina, comenzó a orientarse hacia el Atlántico, y en particular hacia la exportación de productos pecuarios[9]. La producción ganadera, hasta entonces de importancia marginal, emergió como una actividad particularmente dinámica, atrayendo recursos de otros sectores de la economía, y concitando la atención del estado, cuyos conductores vieron en ella la única alternativa para reorganizar no sólo la economía rioplatense, sino también las finanzas públicas. Prueba de ello es que la frontera entre los colonizadores y las tribus indígenas, poco menos que estática a lo largo del siglo XVIII, comenzó a moverse a mediados de la primera década revolucionaria. La ocupación de tieiras indígenas se aceleró en las décadas siguientes. Senillosa fue, en varios sentidos, un protagonista de este proceso. A lo largo de la década de 1820, puso sus destrezas técnicas al servicio de esta expansión, impulsada tanto por particulares como por el estado. En el invierno de 1825 encabezó junto a Juan Manuel de Rosas, que hacía las veces de representante de sus primos Anchorena, una expedición de "60 hombres y 8 carretas con víveres" destinada a mensurar los campos que éstos habían comprado en Los Camarones[10]. En el verano de 1825-6 volvió a recorrerlas en una expedición

[8] Archivo Senillosa, Archivo General de la Nación, Sala VII (en adelante, AS), 2-5-10; Vicente Cutolo, **Nuevo Diccionario Biográfico Argentino (1750-1930)** (Buenos Aires, 1985), tomo IV, 67-71; Fernando **Aliata,** "Senillosa, Felipe", en AAVV, **Diccionario Histórico de Arquitectura, Hábitat** y **Urbanismo en ia Argentina** (Buenos Aires, edición preliminar s/f), 360-363. Las obras escritas por Senillosa entre 1817 y 1835 han sido compiladas por Juan Maiía Gutiérrez. Véase Felipe Senillosa, **Obras** (Buenos Aires, 1862).

[9] El estudio clásico sobre este proceso es Tulio Halperin Donghi, "La expansión ganadera en la campaña de Buenos Aires", en Torcuato Di Telia y Tulio Halperin Donghi, **Los fragmentos del poder** (Buenos Aires, 1969). Sobre las contribuciones más recientes, véase la bibliografía citada en la nota 3.

[10] Felipe Senillosa, "Viaje de Buenos Ayres á Camarones", junio y julio de 1825, manuscrito, en AS, 176.

oficial de reconocimiento de las nuevas tierras que encabezó junto a dos cuerpos de ejército al mando de Rosas y Juan Lavalle[11].

El conocimiento de la geografía de la frontera que alcanzó en estos viajes le permitió hacerse una idea muy acabada de la calidad de esas tierras, que más tarde pondría al servicio de su enriquecimiento personal. Para fines de la década de 1820, gracias a la enfiteusis (un régimen de arriendo de tierras estatales a bajo costo, que parecía diseñado para ingresar en el negocio sin necesidad de inmovilizar capital), ya arrendaba más de 35.000 hectáreas[12]. El momento de comprar en grandes cantidades llegó durante el gobierno de Rosas, cuando este gobernante impulsó una política de transferencia de tierras públicas a manos privadas a bajo costo. En esos años, Senillosa adquirió dos grandes fracciones de tierra ubicadas en la zona de nueva colonización allende el río Salado: unas 9.000 hectáreas en Pila, y unas 33.000 hectáreas en Mar Chiquita (más tarde partido de Ayacucho). Estas tierras poseían abundantes aguadas permanentes, y estaban ubicadas sobre cursos de agua (unas sobre la margen sudoeste del Salado, a la altura del paso del Venado, y otras atravesadas por el Arroyo Chico), por lo que resultaban particularmente aptas para la primitiva ganadería previa a la era del alambrado y las aguadas artificiales, que comenzaría a transformar la campaña en las décadas de 1870 y 1880.

Es preciso señalar, empero, que la actividad rural era para Senillosa sólo parte de un emprendimiento más vasto, que se desplegaba en diversas esferas. Al igual que muchos otros empresarios que se volcaron a la producción ganadera tras la crisis de la independencia, Senillosa complementó sus emprendímientos rurales con inversiones en otros sectores de la economía: comercio de importación y exportación, actividades financieras y mercantiles, construcción y renta urbana[13]. Esta conducta parecía adecuada para sobrevivir en un contexto inestable como el que caracterizaba al Río de la Plata: las recurrentes crisis políticas de la primera mitad del siglo, las guerras civiles y externas, los bloqueos que por largos años sufrió el comercio de exportación, aconsejaban no depender de una única fuente de ingresos. Ello explica por qué, además de sus estancias, Senillosa invirtió parte de sus recursos en chacras suburbanas y propiedades urbanas, y también en la instalación de una casa comercial, ubicada en Buenos Aires, dedicada a la importación y venta de productos extranjeros, especialmente de la Península. Controlaba, asimismo, dos pulperías en la campaña, ubicadas dentro de sus estancias, que, además de la venta al menudeo, servían para acopiar frutos del país (cueros, lana, tasajo, pieles, etc.) para su traslado a Buenos Aires y eventual exportación a diversos mercados del Caribe y Europa. En la década de 1840 Senillosa compró el saladero El Reloj, sumando un nuevo engranaje a sus negocios[14]. A su muerte en 1858, este empresario dejó

---

[11] Diario de la Expedición de reconocimiento de ja línea de fronteras, 1825-26, manuscrito, en AS, 176.

[12] Jacinto Oddone, **La burguesía terrateniente argentina** (Buenos Aires, 1967), p. 88. Sobre la enfiteusis, María Elena Infesta, "La enfiteusis en Buenos Aires (1820-1850)", en Marta Bonaudo y Alfredo Pucciarelli (compiladores), La **problemática agraria.** Nuevas **aproximaciones** (Buenos Aires, 1993) voi. 1, pp. 93-120.

[13] Juan Carlos Garavaglia, "Patrones de inversión y 'élite económica dominante': los empresarios rurales en la pampa bonaerense a mediados del siglo XIX", en Jorge Gelman, Juan Carlos Garavaglia y Blanca Zeberio (eds.), **Expansión capitalista** y **transformaciones regionales. Relaciones sociales** y **empresas agrarias en la Argentina del siglo** XIX (Buenos Aires/Tandil, 1999).

[14] M. Churchill a Senillosa, 8 marzo 1854, AS, 2-5-10. Senillosa a Pedro Bernal, 14 junio 1853, AS, 2-5-10. Halperin Donghi, "La expansión ganadera", p. 34.

una fortuna considerable, estimado en unos 800.000 pesos fuertes. Si bien las empresas rurales tenían en ella un peso notable, pues alcanzaban prácticamente a la mitad de su patrimonio, se trataba de una fortuna extendida en diversos campos de inversión. La misma estaba compuesta por estancias y propiedades rurales (48%), chacras suburbanas (1,5%), propiedades urbanas (12,8%), la casa comercial (9,3%), las pulperías (3%), el saladero (7,4%), y dinero en efectivo (16%)[15].

Detengámonos por un instante en las pulperías de este empresario. Si bien éstas no eran otra cosa que modestos almacenes que servían las necesidades locales desarrolladas al calor de la expansión ganadera en tierras recientemente incorporadas a la producción, de todos modos resultan significativas en cuanto revelan la complejidad de una sociedad rural que ciertas interpretaciones presentan polarizada entre estancieros y peones[16]. El inventario de sus existencias, realizado en 1862, nos informa que ofrecían a la venta más de 200 artículos. Esta diversidad indica el elevado grado de mercantilización de la sociedad pampeana de mitad de siglo y sugiere su complejidad social. Entre estos productos (amén de gran variedad de textiles, vestimentas y herramientas), encontramos tinta, máquinas de café a vapor, vino jerez y copas de cristal. Ello indica bien que no nos hallamos frente a una sociedad rural pobre e iletrada y que las modalidades de consumo de la población rural eran complejas, y que no se reducían a la carne asada, supuestamente el único alimento del gaucho[17].

La historiografía de las dos últimas décadas ha insistido justamente en la complejidad social y productiva de la sociedad pampeana antes de la gran expansión productiva del último tercio del siglo XIX, poniendo de relieve el dinamismo de ese mundo agrario[18]. En particular, Juan Carlos Garavaglia ha remarcado la importancia de las transformaciones tecnológicas que afectaron a la producción agrícola y ganadera, y ha contribuido a resaltar la complejidad y sofisticación de las estancias y otras unidades de producción[19]. Desde una perspectiva de largo plazo, que comprende todo el siglo XIX, algunos de estos cambios quizá no debieran exagerarse. Es precisamente el carácter muy modesto de las innovaciones experimentadas por la actividad productiva en la primera mitad de siglo lo que ayuda a explicar la supervivencia de la actitud despectiva, heredada de la

---

[15] Sucesión Felipe Senillosa, Archivo General de la Nación, Sucesiones, legajo 8194 (en adelante SFSX ff. 15-25.

[16] Véase por ejemplo, John Lynch, **Argentine Diclaíor, Juan Manuel de Rosas, 1829-1852** (Oxford, 1981), pp. 92-125.

[17] SFS, ff. 15-25.

[18] La complejidad social y productiva de la pampa ha sido señalada tempranamente por Halperin Donghi en su **Revolución y guerra,** y por Jonathan Brown en su **A Socioeconomic History of Argentina.** Para visiones más recientes, véase Garavaglia, **Pastores y labradores de Buenos Aires,** y Gelman, **Campesinos y estancieros.** Para las décadas centrales del siglo XIX, Sabato, **Capitalismo y ganadería en Buenos Aires,** que sin embargo presenta una imagen más tradicional de la sociedad rural hasta mediados de siglo. El punto de vista que enfatiza el dinamismo del mundo agrario post-coloniai ha sido expuesto con convicción por Juan Carlos Garavaglia. Véase, por ejemplo, su "Notas para una historia rurai pampeana un poco menos mítica", en María Mónica Bjerg y Andrea Reguera (compiladoras), **Problemas de la Historia Agraria. Nuevos debates y perspectivas de investigación** (Tandil, 1995).

[19] Consúltese, por ejemplo, Juan Carlos Garavaglia, 'Tres estancias del sur bonaerense en un período de 'transición' (1790-1834)", en Bjerg y Reguera (compiladoras), **Problemas de la Historia Agraria,** pp. 79-123.

colonia, con 3a que las élites urbanas juzgaban la vida rural[20]. Senillosa no podía emular a Nicolás Anchorena, que como es sabido, se ufanaba de no haber visitado jamás ninguna de sus muchas propiedades rurales. Pero al igual que el hombre que pasaba por ser el mayor terrateniente de la pampa en las décadas centrales del siglo, Senillosa administraba sus propiedades rurales a la distancia.

La actitud de estos miembros de la élite no debe sorprender, ya que no se distinguía de la del resto de sus congéneres de clase alta. A mediados del siglo XIX la figura del empresario rural todavía no se había desgajado de la más prestigiosa de gran empresario urbano, y la élite porteña se conformaba con ejercer una supervisión atenta pero distante de sus asuntos rurales. Ello se debía, en parte, al enorme peso que todavía tenían las inversiones urbanas en los principales patrimonios del período, incluso entre los habitualmente considerados terratenientes. Para no mencionar más que un ejemplo, de por sí extremadamente revelador, basta señalar que los activos rurales de Nicolás Anchorena (fallecido en 1856 pero valuados y repartidos en 1871), que superaban las 200.000 hectáreas, representaban apenas el 21% de su patrimonio inmobiliario, mientras que sus propiedades urbanas y suburbanas daban cuenta del 79% restante[21]. Aquel que es tenido por el mayor propietario de la pampa era, antes que nada, un gran constructor y rentista urbano. Serían sus hijos Nicolás y Juan los que darían un giro sustancial a los negocios de esta familia, profundizando su carácter rural[22].

Es razonable que Senillosa, cuya fortuna era más reciente (en rigor un producto de la expansión ganadera), poseyera mayor cantidad relativa de activos rurales que hombres como Anchorena. Pero a pesar de que su fortuna era mucho más pequeña, su actitud frente a la vida rural era en esencia la misma. Si bien Senillosa, a diferencia de Anchorena, no estaba en condiciones de proclamar que jamás había pisado ninguna de sus muchas estancias (un gesto que ha sido interpretado como una manifestación de arcaísmo cuando en realidad no era sino un reclamo de distinción social), de todas maneras compartía con ese gran propietario un profundo desdén por ese mundo poco menos que bárbaro. El carácter primitivo de la vida en la pampa y la simplicidad técnica de la explotación ganadera ayudan a explicar por qué un hombre cultivado y a la vez muy atento a la suerte de sus negocios como el ingeniero Senillosa seguiría siendo, como muchos otros integrantes de la élite, un propietario ausentista hasta el fin de sus días. Senillosa no tenía interés alguno en visitar sus estancias, lo que se advierte bien cuando consideramos el equipamiento de sus empresas rurales. Como era corriente entre los mayores propietarios de entonces, ninguna de ellas poseía comodidades como para alojar a su dueño, menos aun a su familia. El Venado, aquella con mayor cantidad de dinero invertido en mejoras (y a la vez más próxima a Buenos Aires y mejor comunicada que Arroyo Chico), fue valuada a comienzos de la década de 1860 en la suma de 2.200.000 pesos moneda corriente (o su equivalente de $F 137.500), de los cuales la tierra y el ganado representaban (prácticamente en partes iguales) el 93,3% del valor total, y las mejoras ("po-

---

[20] Para un ilustrativo ejemplo de la visión de ese sector de la élite que era el clero, véase Roberto Disléfano, "Pastores de rústicos rebaños. Cura de almas y mundo rural en la cultura ilustrada rioplatense", Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, 21:2 (2000), pp. 8-9.

[21] Sucesión Nicolás Anchorena, AGN.

[22] Véase mi "¿Landowning bourgeoisie or business bourgeoisie? On the peculiarides of the Argentine cconomic elite, 1880-1945", próximo a publicarse en **Journal of Latín American Studies,** 2002,

blaciones, corrales, alambrado, cueros y demás enseres demostrados en el inventario"), apenas un 6,6%[23].

Como en otras estancias, sobre todo en las ubicadas en las tierras de poblamiento reciente al sur y al oeste del Salado, en El Venado, aparte de unos ranchos muy modestos, no había mucho más que tierra y hacienda. Si bien la sociedad rural pampeana que estaba tomando forma al calor de la expansión de la producción rural era socialmente más compleja de lo que las visiones tradicionales sugieren, de todas maneras allí no resultaba posible reproducir el estilo de vida propio de la clase alta urbana. Se entiende entonces que la élite social de Buenos Aires de las décadas centrales del siglo careciera de la identificación con la tierra que para entonces caracterizaba a las élites brasileñas o chilenas, cuyos fundos y fazendas ocupaban un lugar más central en su vida social. Como lo ha recordado Tulio Halperin, de forma característica, la imagen que Senillosa tenía de sí mismo enfatizaba su actividad como comerciante urbano. Así lo testimonia, por ejemplo, una carta que este propietario de 40.000 hectáreas de tierras ganaderas le escribía a su corresponsal en Washington en 1850. Allí le informaba que si bien "siempre desempeño graciosamente algunos servicios en los ramos de mi primitiva carrera, tal como geógrafo ya como ingeniero arquitecto, á demás de la tarea de juez y vice Presidente en la alta corte de justicia (que llaman Tribunal de Recursos Estraordinarios) mi principal ocupación es hoy la de comerciante en los negocios de ultramar."[24]

El ascenso social de Felipe Senillosa fue notablemente veloz. Para 1819 ya había contraído matrimonio con Pastora Botet, una de las fundadoras de la Sociedad de Beneficencia, y desde la segunda mitad de la década de 1820 ocupó por largo tiempo un sillón en la Sala de Representantes de Buenos Aires. A pesar de la amistad que mantenía con Rosas, quizás estrechada en las expediciones a la frontera que compartieron a mediados de la década de 1820, en su momento se opuso, junto a unos pocos federales moderados, a la concesión de facultades extraordinarias al Conquistador del Desierto, con el argumento de que "el orden legal robustece el poder". Esta manifestación de independencia de criterio de un hombre que siempre se concibió como un "republicano independiente", resultaba poco habitual en la Buenos Aires rosista[25]. Ella no fue obstáculo, sin embargo, para que Senillosa se contase por décadas entre los notables de la Legislatura (un cuerpo por el que no pareció sentir demasiado respeto, y que calificó de "mero cuerpo consultivo [quej si alguna rara vez habla es relativamente al ramo de hacienda.").[26] No sólo su paso por la Legislatura indica que gozaba tanto del reconocimiento de la buena sociedad como del propio dictador: diversos encargos de planes para residencias (entre las que se le atribuye la del propio Rosas en Palermo), edificios y paseos públicos, iglesias y monumentos mortuorios, testimonian su lugar expectable en la Argentina rosista. Descripciones de la alta sociedad del período nos devuelven la imagen de los Senillosa como una de las familias más destacadas de Buenos Aires. Santiago Calzadilla, por ejemplo, los retrata entre "las familias más conocidas del barrio sur", entonces "el faubourg *St. Germain* de la capital porteña"[27].

---

[23] SFS.ff. 10-14.

[24] Felipe Senillosa a Angel Calderón de la Barca, 2 junio 1850, en AS, 2-5-10.

[25] Felipe Senillosa (hijo), **Acontecimientos los** más notables **de la** -vida **de! finado** Sr. **Dn. Felipe** Senillosa, que falleció en **20** de Abril **de 1858,** en AS, 161.

[26] Felipe Senillosa a Angel Calderón de la Barca, 2 junio 1850, en AS, 2-5-10.

[11] Santiago Calzadilla, Las beldades de mi tiempo (Buenos Aires, 1944), pp. 37,34.

La carrera de Senillosa no sufrió mayores contratiempos después de la caída de Rosas en 1852, en parte quizá porque durante esos años la misma estuvo puesta más al servicio del nuevo orden que del dictador republicano. Ya mayor, Senillosa no volvió a detentar cargos en las instituciones representativas de la provincia, pero se integró cómodamente en el nuevo clima liberal posterior a Caseros, y fue nombrado en diversos cargos consultivos y honoríficos. Así lo encontramos reorganizando el Departamento Topográfico, y entre el núclpo de fundadores del Club del Progreso, el principal ámbito de interacción social de las élites de Buenos Aires por un cuarto de siglo[28]. También lo hallamos entre los miembros del Instituto Histórico Geográfico presidido por Bartolomé Mitre. Con esta figura central de la vida pública porteña mantuvo relaciones muy cordiales, y sus hijos conservaron hacia Mitre una lealtad que se mantuvo por décadas[29].

Una aceptación social tan rápida no puede dejar de llamar la atención, e invita a preguntarse por sus condiciones de posibilidad. En rigor, el avance de Senillosa hasta el centro de la élite socioeconómica porteña debe ser entendido en el marco de la crisis del mundo colonial, y en particular, de sus giupos dominantes. El colapso del orden imperial no sólo arrasó con las formas de acumulación sobre las que la élite virreinal había basado su supremacía económica; esa crisis también erosionó sus jerarquías de prestigio y en definitiva la debilitó socialmente, tornándola más propensa a aceptar la incorporación de hombres nuevos, muchos de ellos inmigrantes que arribaron sin fortuna, pero que lograron prosperar en el clima más democrático de la Argentina republicana. Con la Revolución, se aceleró el desplazamiento de un orden social basado en la noción de pertenencia a jerarquías estables por otra, más moderna, que fundaba el prestigio social en la posesión de algún mérito individual[30]. Como la todavía reciente experiencia de los burócratas o comerciantes peninsulares venidos al Río de la Plata en la última parte del siglo XVIII lo sugiere, la élite tardocolonial difícilmente puede ser descripta como un grupo especialmente cerrado. Pero en general, en ese orden marcado por fuertes rasgos estamentales, sólo quienes estaban dotados de un capital político, económico o relacional significativo lograban integrarse en las filas de la élite[31]. En este sentido, lo que resulta notable de la sociedad republicana de la primera mitad del siglo XIX es la facilidad con la que hombres como Senillosa, que llegaron sin otro recurso que su bagaje cultural y sus talentos, lograron alcanzar velozmente la cima de la sociedad porteña, adquiriendo en ella una posición lo suficientemente firme como para sobrevivir a los bruscos avatares del período. Sólo en un contexto de crisis y recomposición de la élite socioeconómica (de sus formas de legitimación tanto como de su base económica) como el que sucedió a la independencia es posible entender trayectorias como la que nos ocupa.

---

[28] Jorge Arturo Scotto, **Club** del **Progreso. Crónica Histórica** (Buenos Aires, 1902), pp. 5-9.

[29] Cutolo, **Nuevo diccionario,** tomo IV, pp. 70-1; Alíala, "Senillosa", pp. 360-3.

[30] Jorge Myers, "Una revolución en las costumbres: las nuevas formas de sociabilidad de la élite porteña, 1800-1860", en Fernando Devoto y Marta Madero (directores), Historia de *la* Vida Privada en **Argentina. País antiguo.** De **la colonia** a 1870 (Buenos Aires, 1998), pp. 111-45.

[21] Susan M. Socolow, The Merchante of Buenos Aires, 1778-1810: Family and Commerce (Cambridge, 1978); The Bureaucrats of Buenos Aires, 1769-1810: Amor ai Real Servicio (Durham, 1987).

III. Los Senillosa y la construcción de una élite terrateniente

Al matrimonio conformado por Felipe Senillosa y Pastora Botet lo sobrevivieron cuatro hijos. Elvira y Carolina, las dos hijas mujeres, contrajeron matrimonio con comerciantes cuyos apellidos revelan también su pertenencia al mundo mediterráneo. Jaime Mayol, el marido de Elvira, descendiente de una familia de mercaderes catalanes, fue socio en el comercio de su suegro por varios años. Mayol incursionó también en la explotación rural, pero fueron los miembros de la siguiente generación quienes volcaron más decididamente sus recursos hacia la actividad rural, abandonando sus emprendimientos comerciales. Su hijo Felipe Mayol de Senillosa, por ejemplo, que había heredado de su madre 4.200 hectáreas en Ayacucho, hizo fuertes compras de tierra en la zona de Tres Arroyos, que alcanzaron unas 21.000 hectáreas. Su otro hijo Carlos Alberto tuvo una trayectoria similar. A comienzos de la década de 1880 adquirió 2.500 hectáreas en Balcarce, y otras 17.000 en el sur de Córdoba, en la zona de La Carlota. Estos hermanos también invirtieron en inmuebles urbanos, tanto en Buenos Aires como en Biarritz y París, pero los activos rurales conformaron el corazón de sus fortunas. Gracias a las abundantes rentas que generaban sus tierras agrícolas y ganaderas, los Mayol disfrutaron de una vida sin apremios: viajaron extensamente, pasaron largas temporadas en Francia, e incluso casaron a alguna de sus hijas con miembros de la nobleza gala[32]. Una calle bautizada con su nombre recuerda, incluso, las acciones de Felipe Mayol como benefactor de la villa veraniega de Biarritz. Felipe también ocupó parte de su tiempo en la escritura. Dio a la imprenta diversos trabajos, entre los que se cuentan poesías y una novela alusivos a su actividad como empresario rural y a su gusto por la temática criollista, así como un volumen de memorias[33].

Carolina, por su parte, contrajo enlace con Horacio Harilaos, un comerciante llegado del sur de Italia. Harilaos también mantuvo fuertes lazos con la Europa mediterránea, y de hecho falleció en Palermo hacia fines de siglo, cuando se encontraba al frente del consulado argentino en esa ciudad. Al igual que su hermana Elvira, en esa sociedad en la que la subordinación de la mujer parecía un dato inmodificable, la historia de Carolina Senillosa queda opacada por la de su esposo, y nos resulta poco conocida. No sucedió lo mismo con Adela, su única hija mujer. Mientras sus tres hermanos seguían carreras profesionales o comerciales de escasa relevancia, Adela contraía matrimonio en París con Ambrosio Olmos, un político y propietario cordobés que llegó a poseer unas 300.000 hectáreas en Córdoba y La Pampa. Adela alcanzó notoriedad en parte gracias a su prematura viudez, que la independizó de la tutela de su consorte, y le permitió disponer libremente de su enorme patrimonio. Olmos alcanzó una de las mayores fortunas del cambio de siglo, y cuando murió dejó más de 20 millones de pesos, más del 95% de ellos en empresas rurales[34]. Adela heredó un vasto imperio territorial, compuesto por estancias y colonias agrícolas. Por sobre todas las cosas, la trayectoria de la viuda de Olmos como propietaria ejemplifica los rasgos más parasitarios de la élite terrateniente argentina. Para cuando, hacia el Centenario, la expansión de la agricultura mediante el sistema

---

[32] Sucesiones Felipe Mayol de Senillosa y Carlos Alberto Mayol, Archivo de la Justicia Federal.
[33] Felipe Mayol de Senillosa, **Payador** (Barcelona, 1916).
[34] Sucesión Ambrosio Olmos, AJF.

de arrendamientos había terminado de definir los rasgos que la caracterizarían por varias décadas, Adela se había convertido en una de las principales perceptoras de renta de la república. Además poseía el dudoso honor de contarse entre los propietarios que eran habitualmente descriptor como ios ejemplos más acabados de codicia y rapacidad. En el informe de 1912 que Ricardo Caballero, Toribio Sánchez y Daniel Infante escribieron para dar cuenta de las razones del conflicto de Alcona, su nombre integra la lista de los terratenientes ausentistas más egoístas. Juan B. Justo también la recordó algunos años más tarde en la Cámara de Diputados cuando se refirió a los "contratos leoninos" que imponía a sus arrendatarios como "modelos de injusticia social"[35].

A pesar de las duras condiciones que impuso a sus arrendatarios, la nieta de Felipe Senillosa sobresale entre una clase alta que no se distingue (ni entonces ni ahora) por su desprendimiento o sus inclinaciones filantrópicas. Viuda y sin hijos, piadosa y rica, Adela sirvió con dedicación y energía la causa de la fe católica. Para desagrado de sus familiares, que hubiesen preferido destinar sus recursos a fines menos elevados, durante su larga vida colocó su enorme fortuna a disposición de los emprendimientos típicos que la Iglesia Católica reservaba a las mujeres de su condición. Y lo hizo con un desprendimiento poco habitual. Presidente de la Sociedad de Beneficencia y dirigente de otras muchas asociaciones religiosas, Adela culminó una vida de servicio a la Iglesia donando a la Nunciatura su gran palacio urbano sobre la avenida Alvear (donde se encuentra actualmente la embajada del estado vaticano en Buenos Aires). Por estos servicios, verdaderamente excepcionales entre los miembros de la élite argentina, fue decorada con eí título de marquesa pontificia por este estado. Adela fue Junto a María Unzué de Alvear, una de únicas dos argentinas que alcanzó a ingresar en dicha nobleza de servicio, en parte gracias a sus donaciones, en parte quizá también a la relación que estableció con Eugenio Pacelli, a quien hospedó durante la celebración del Congreso Eucarístico de 1934. El poder que le confirió esta relación privilegiada con el que pronto sería Pío XII le permitió, incluso, humillar discretamente a Eva Perón cuando ésta la visitó en su residencia en 1947, como parte de los preparativos del viaje de la primera dama al Vaticano[36].

La coexistencia de tres generaciones en una misma residencia resultaba habitual entre las familias de élite hasta entrado el siglo XX. En general, eran las mujeres las que al desposarse, se alejaban de su familia de sangre para integrarse plenamente a su familia política. Es por ello que el rastro de las hijas de Felipe Senillosa, y de los descendientes de éstas, se torna opaco tras su alejamiento de la casa paterna. En cambio, el de los hijos varones del ingeniero, incluso después de casados, resulta más fácil de seguir gracias a los papeles familiares. Tras la muerte de Felipe en 1858, sus hijos Felipe B. y Pastor se hicieron cargo de la administración de los negocios de la familia. A estos jóvenes les tocó desenvolverse en un mundo bien distinto del que marcó la vida de su progenitor. En el último tercio del siglo XIX el proceso de consolidación del estado se aceleró, y a! mismo tiempo comenzó a definirse un nuevo pacto neocolonial. En ese marco, la economía rural tomó un notable dinamismo, que impulsó en primer lugar ei crecimiento y !a

---

[35] Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados de la Nación. 1919, Tomo I, p 59.
[36] La Nación, 16 septiembre 1949; La Prensa. 16 de septiembre de 1949.

transformación de la economía lanar. Una inversión más sostenida de capital, así como una mayor atención a los problemas específicos de la producción, que creció en complejidad, se volvieron necesarios para asegurar la rentabilidad de una empresa rural[37]. El alza de los precios de la tierra subtendió este proceso. Estas transformaciones ofrecieron un nuevo marco para el desarrollo de la actividad empresarial en la pampa, que habría de dar lugar a la aparición de nuevos tipos de empresarios, y -más lentamente, en especial desde la década de 1880- a una reevaluación del prestigio atribuido por las clases altas a la actividad rural. La segunda generación de Senillosas ejemplifica bien este cambio. A diferencia de su padre, que siempre percibió a la explotación rural como engranaje subordinado de una empresa mercantil más.vasta, la conducta empresarial de los jóvenes Senillosa se ajusta mejor al modelo de terrateniente especializado e innovador de las décadas finales del siglo XIX[38].

Los hermanos Senillosa fueron miembros muy activos de la Sociedad Rural desde sus primeros años de vida, y ocuparon puestos de relevancia en esta institución de terratenientes modernizadores: Felipe B. alcanzaría la vicepresidencia y Pastor haría las veces de secretario a fines de la década de 1870. Felipe B. siempre se mostró más inclinado que su hermano Pastor a hacer pública su vocación de propagandista de la modernización rural. En 1870, por ejemplo, arengaba a sus colegas a través de las páginas de los *Anales de la Sociedad Rural Argentina* afirmando que "muchos son los hacendados ricos que tienen sus estancias cuidadas por el sistema indicado [el de "la ignorancia y la desidia"] y que cuando tienen dinero sobrante, no se preocupan de mejorar las condiciones económicas de sus establecimientos y que se admiran de que su administración y dirección dé a otros una ocupación constante, cuando a ellos les basta con ir a hacer cortar la lana y vender los novillos. Pocos, poquísimos, son los establecimientos en que se saca todo el provecho que pueden y deben dar."[39] En 1873 volvía a insistir en que "los hacendados que cuidan a la antigua, no pueden ya prosperar, ni hacer producir sus establecimientos en proporción del capital empleado. La antigua estancia con la rutina de costumbre concluyó y los que se empeñan en no seguir el progreso, caro pagan su toipe aberración."[40] Cuando en las dos últimas décadas del siglo el interés por la modernización ganadera se generalizó entre las clases altas, Felipe B. y Pastor fueron ampliamente reconocidos como verdaderos modelos de empresario rural. En su galería de estancieros destacados, el periódico rural *La Agricultura,* por ejemplo, afirmaba en 1895 que Pastor "claramente... no pertenece á la categoría de los estancieros rutinarios que todo lo esperan de la acción de la naturaleza, sino que es un hacendado inteligente y observador que presta su dedicación á la industria ganadera elevándola al grado de ciencia."[41] Y otro tanto decía de su hermano, a quien describía como "uno de los estancieros y cabañeros más progresistas, enemigo por principio del empirismo y la rutina, innovador por natura-

---

[37] Sabato, **Capitalismo** y **ganadería,** pp. 165-168.

[38] Sobre este tema, remito a mi **The Landowners of the Argentine Pampas. A Social and Political History, 1860-1945** (Oxford, 2001), pp. 46-68.

[39] Felipe Senillosa, "Economía rural", **Anales de la Sociedad Rural Argentina,** VI: 11 (1870), p. 344.

[40] Felipe Senillosa, "Economía rural", **Anales de la Sociedad Rural Argentina,** VH: 1 (i873), p. 18.

[41] "Establecimiento San Felipe, en Ayacucho, del Sr. Pastor Senillosa", **La Agricultura,** 25 julio 1895, p. 572.

leza, anhelando siempre obtener lo mejor dentro de lo mejor, buscando el confort y desechando el lujo estéril."[42]

Esta prédica modernizadora se fundaba en la propia experiencia de los Senillosa como empresarios. A tono con un sistema de producción ganadera que se volvía más especializado y más intensivo en capital» desde que asumieron la dirección de los negocios familiares, estos hermanos comenzaron a hacer fuertes inversiones para mejorar sus empresas rurales[43]. Los Senillosa se contaron entre los primeros estancieros del Plata en prestar atención sistemática al mejoramiento de sus rodeos, y en 1859 sentaron las bases de una cabaña de ovinos destinada a dotar de reproductores a la empresa de la familia. Para la década de 1870 las lanas y los reproductores de los Senillosa se contaban entre los mejores del país, y la cabaña del establecimiento El Venado comenzaba a comercializar sus productos con marcado éxito[44]. En 1885, Felipe B. fue invitado a prologar un libro sobre *La cría del merino y el cultivo de la lana,* y allí daba cuenta de los resultados de la transformación de su empresa. Senillosa se ufanaba de que en 1858, al hacerse cargo de las explotaciones rurales de la familia, habían encontrado ovejas ordinarias "cuyo rinde era exiguo y de poquísimo precio". Gracias a sus trabajos, éstas habían dejado lugar a animales que producían no menos de seis libras de lana al año, y que "alcanzan desde diez años a esta parte los mejores precios de la plaza."[45]

Pastor y Felipe terminaron de dividir sus negocios en la década de 1880. Felipe B. quedó con las tierras del Salado y parte de las tierras de Ayacucho. Felipe concentró sus energías en su propiedad de El Venado, e hizo de ella una de las estancias más renombradas de la pampa. Como muchos de sus pares de las décadas de fin de siglo, Felipe se desligó de los diversos emprendimientos económicos que había llevado adelante su padre, y destinó todos sus recursos a la explotación rural, a punto tal que al morir sus tierras representaban más del 95% de su patrimonio, que superaba los 4 millones de pesos m/n. A diferencia de su progenitor, que nunca había mostrado interés alguno en la vida rural, Felipe fue seducido por este estilo de vida, y erigió en su estancia una gran residencia, "un precioso chalet, estilo suizo" de catorce habitaciones, además de una casa para el mayordomo y otra, "un grupo de cinco piezas, incluso escritorio, comedor y piezas para huéspedes", donde pasó parte importante de su tiempo[46]. Para comienzos de la década de 1890 Herbert Gibson, un destacado estanciero y experto agrícola, señalaba que "la estancia El Venado se cuenta entre aquellas que honra el país en la que prospera, y su dueño es uno de los más encomiables constructores del futuro de la nación Argentina."[47]

Después de más de treinta años al frente de El Venado, Senillosa contrató a Pedro Pagés (uno de los primeros ingenieros agrónomos graduados en la Argentina, y presidente de la Sociedad Rural en la década de 1920) como socio administrador, y

---

[42] "Señor Felipe Senillosa", La Agricultura, 21 febrero 1B95, p. 169.

[43] "El Venado, del Sr. Felipe Senillosa", El campo y el sport, 18 marzo 1893, pp. 693-694; "San Felipe, del Señor Pastor Senillosa", El campo y el sport, 18 abril 1893, pp. 808-809. "Establecimiento San Felipe", pp. 571-573.

[44] Estanislao Zeballos, A través de las Cabañas (Buenos Aires, 1888), pp. 91-100.

[45] Felipe Senillosa, "La cria", p. 316.

[46] Sucesión Felipe B. Senillosa, Archivo de la Justicia Federal, legajo 2808, ff. 291, 844-7.

[47] Herbert Gibson, The History and Present State of the Sheep-Breeding Industry in the Argentine Republic (Buenos Aires, 1893), p. 206.

crecientemente tomó distancia de la gestión cotidiana de su empresa. En 1889 io encontramos comprando reproductores en la Exposición Internacional de París, y recibiendo premios por sus productos[48]. Para entonces alternaba su residencia en Buenos Aires y en El Venado con prolongadas estadías en Europa. En esos años finales de su vida, dio mayor amplitud a una serie de emprendimientos que evocan la multifacética figura de su padre. Felipe B. heredó un marcado interés por el conocimiento científico y una elevada opinión del valor de la ciencia, que dirigió en particular hacia una crítica del catolicismo, entonces un declarado enemigo de la ciencia y el mundo moderno. También se interesó vivamente por el espiritismo, al que consideraba una disciplina estrictamente científica que debía desplazar a una Iglesia Católica oscurantista y reaccionaria. De esta inquietud fue producto su *Concordancia del espiritismo y la ciencia*, que reconoció publicaciones en castellano y francés[49]. Como se advierte en su testamento, que desafía los dogmas de la fe, Felipe B. mantuvo estas convicciones hasta el fin de sus días.

Felipe se interesó tanto por la reforma de las almas como por la reforma política. Al igual que su hermano Pastor, Felipe B. siguió siendo, hasta el fin de su vida, un republicano convencido de la necesidad de regenerar un orden político al que describía como fraudulento y corrupto, y que consideraba un obstáculo para la democratización de la Argentina. Este hecho merece destacarse, pues contradice las visiones historiográficas que insisten sobre el carácter esencialmente antidemocrático de los grandes propietarios de la pampa del periodo[50]. En verdad, al igual que muchos de sus pares del cambio de siglo, Senillosa creía que la sociedad argentina, en particular la sociedad rural pampeana, se encontraba libre de grandes tensiones sociales, y que por tanto un orden político más transparente y menos sometido a la presión oficial no iba a significar un cuestionamiento de los privilegios de las clases propietarias[51]. De hecho, Felipe se manifestó públicamente a favor de un sistema que garantizase la independencia del votante. En una conferencia que ofreció en 1898, reclamaba "el establecimiento del voto secreto, la supresión de los grupos electorales, elemento de presión y de amenaza. El que vá á las urnas á cumplir con su deber, debe ir sólo y tranquilo como iría a su trabajo; debe depositar, consciente de lo que hace, su boleta debidamente controlada, sin que ningún miembro de la mesa receptora pueda saber jamás por quien ha votado éste o aquel ciudadano"[52]. Para Senillosa, el sufragio secreto no haría más que desplazar a los arribistas que medraban gracias a un sistema político corrupto, reforzando la posición de los que gozaban de posición y prestigio social. "Más que a favorecidos desprovistos de las condiciones requeridas, se daría

---

[48] Gibson, **The History,** p. 195; "Señor Felipe Senillosa", p. 169; Carlos **Lix** Klett, **Estudios sobre producción, comercio finanzas** é **intereses generales de la República Argentina** (Buenos Aires, 1900), tomo **II,** p. 1185.

[49] Para una biografía de Felipe Senillosa, con un detalle de sus escritos, consúltese **Boletín de la Liga Agraria,** X:9-I2 (1906), pp. 159-161.

[50] Una formulación relativamente reciente de esta hipótesis puede encontrarse en Waldo Ansaldi, "Reflexiones históricas sobre la debilidad de la democracia argentina, 1880-1930", en **Anuario,** 12 (Rosario, 1986-1987).

[51] Para un tratamiento más extenso de este problema, remito a en mi **The Landowners,** pp. 88-90, 121-31, 141-46.

[52] Felipe Senillosa, "Actual Estado Político-Social de la República Argentina y Reformas que reclama" folleto de la Unión Liberal, conferencia del 7 agosto de 1898, en AS, 2-6-15, p. 16.

la dirección administrativa á hombres que por su preparación técnica y su intachable conducta, dignamente correspondan á la confianza en ellos depositada/'[53] Fiel a esta visión defereneial de la sociedad argentina, y a ia creencia de que formaba parte de una aristocracia republicana que se había elevado gracias a sus trabajos y sus méritos, en varias ocasiones intentó pasar del terreno de las ideas al de la acción. Uniendo sus inquietudes reformistas y anticatólicas, en 1898 impulsó, sin mayor eco, la creación de la Unión Liberal, argumentando que era imprescindible formar un partido abiertamente liberal, por lo que entendía una fuerza anticlerical y progresista. Pocos años más tarde lo encontramos, junto a su hermano Pastor y a otros grandes terratenientes, entre los fundadores del Partido Demócrata, una fuerza antirroquista igualmente efímera.

Felipe falleció en Barcelona en 1906, a los 58 años. Vista en perspectiva, la vida del hijo mayor del ingeniero Senillosa resulta singular por su interés en perseguir objetivos públicos o privados poco frecuentes en el mundo empresarial argentino. En otros aspectos, sin embargo, su trayectoria ofrece un ejemplo de esa figura característica del fin de siglo: el estanciero innovador y progresista que tras asegurarse una fortuna se dedica a vivir de la renta de la tierra. Felipe dejó una sola hija legítima, Pastora Blanca, que heredó el grueso de su patrimonio, en el que destacaban las 9.000 hectáreas de la estancia El Venado, y que se casó con un hombre de sólida posición. También había tenido una hija siendo soltero, Sofía. Esta recibió recursos suficientes a lo largo de su vida como para casarse con un noble francés, el barón de Jessé Levas, y heredó a la muerte de su padre sus tierras de Ayacucho, que entonces alcanzaban a 7.000 hectáreas.

El hecho de que Felipe entrara en el otoño de su vida gozando de un importante patrimonio debe haber contribuido a que en sus últimos quince años se desentendiera parcialmente de la administración de su fortuna, adoptando la posición de un rentista antes que la de un empresario. Como veremos, la historia de su hermano Pastor sería en algunos aspectos bien distinta. Su familia extremadamente numerosa lo obligó a adoptar una actitud que contrasta con el sereno otoño en el que se consumió la vida de su hermano.

Tras la división de la sociedad familiar en la década de 1880, Pastor quedó con la parte principal de la estancia San Felipe, en Ayacucho, que comprendía una superficie de más de 8.000 hectáreas. Al igual que El Venado, San Felipe gozaba de gran reconocimiento. a punto tal que en 1895 obtuvo los precios más altos pagados en Buenos Aires por lanas finas. Sus caballos también eran particularmente renombrados.[54] El semanario *La Agricultura* afirmaba en 1895 que gracias a antecedentes de este tipo "el establecimiento San Felipe ha alcanzado la fama que merecidamente goza *y...* se le puedfe] en justicia citar como modelo."[55]

En la primera mitad de la década de 1890, el sector rural atravesó años difíciles» vinculados a una fuerte y sostenida baja Je los precios de la producción rural, a la que se sumaron una severísima sequía, y los efectos de la crisis financiera de 1890. Pastor fue uno de los afectados por esta situación. En esos momentos sus hijos mayores paseaban

---

53 *[bid.* p. 18.
54 "Establecímiento San Felipe", p. 572. La **Agricultura,** 3 octubre ¡901. p. 743.
55 "Establecimiento San Felipe", p. 573.

alegremente por Europa, pero debieron emprender el regreso para reducir gastos. En diciembre de 1890 el joven Juan Antonio, que se encontraba en Francia se lamentaba porque la crisis le impedía estar en Londres "tanto tiempo como en París" y "hacer un viaje en globo con rumbo al centro del continente"[56]. La situación se tornó más difícil en los años siguientes. A fines de 1894 la esposa de Pastor, Elvira Chopitea, le relataba a su hermano las penurias que atravesaban. Las ventas de ganado habían sido especialmente malas, probablemente por la sobreoferta provocada por la sequía y las urgencias de muchos productores: "anoche eran las tres de la mañana y la rueda era en el comedor... se hablaba de irnos al campo por tres años, hasta tanto se compongan las cosas y se pueda ir realizando algo, sin quemar todo ahora por cuatro reales y quedarnos sin nada."[57]

La idea de residir en el campo le hubiera resultado extraña a cualquier gran propietario rural apenas dos décadas atrás. En verdad, el gusto por la vida rural (y la transformación de las rústicas estancias de la pampa en sofisticadas residencias de recreo que la acompañó) es un fenómeno muy tardío, que revela una notable transformación en el mundo de valores de las clases altas. Todavía a mediados de la década de 1880, Emilio Daireaux señalaba que el número de personas que dejaban la ciudad para pasar el verano en el campo era muy reducido. Para entonces, afirmaba este agudo observador de las costumbres de la élite porteña, los porteños de clase alta preferían pasar los calurosos meses del estío en la ciudad o en las quintas de los alrededores, y eran muy pocos los que se trasladaban hasta sus rústicas moradas rurales[58]. Y los que lo hacían, seguramente, eran aquellos que poseían propiedades en las cercanías de la ciudad. Pero pronto el viajar regularmente a la estancia, y residir allí al menos parte del verano, se volvió distinguido. La construcción de una densa red ferroviaria, la afirmación del orden estatal y las transformaciones que experimentó la ganadería en las dos décadas finales del siglo (todas éstas lideradas por grandes propietarios), hicieron posible que las clases altas se desplazaran fácil y cómodamente hasta los lugares más remotos de la pampa, y les permitieron apropiarse simbólicamente de un mundo que hasta entonces habían considerado ajeno y poco menos que bárbaro. En las décadas que van de la primera presidencia de Roca a la Primera Guerra Mundial la campaña asistió a una verdadera fiebre de construcción o ampliación de grandes residencias rurales, así como de gigantescos proyectos de parquización, que acompañaron (y expresaron) la recreación de la identidad de segmentos fundamentales de las clases altas como una clase terrateniente[59].

El caso de la familia de Pastor Senillosa muestra bien este proceso de afirmación, a veces de invención, de las raíces rurales de las familias más ricas de la Argentina. Desde la década de 1890 San Felipe comenzó a desempeñar un papel central en su vida social. En esos años, la estancia, que sólo era visitada por miembros masculinos de la familia por motivos vinculados a su funcionamiento como empresa, sufrió una gran

---

[56] Juan Antonio Senillosa a Juan Antonio Chopitea, 15 diciembre!890, AS, 2-5-11.

[57] Elvira Chopitea de Senillosa a Juan Antonio Chopitea, 15 octubre 1894, AS, 2-5-11.

[58] Emilio Daireaux, Vida y costumbres en el Plata (Buenos Aires, 1888 -primera edición en francés, 1884), vol. I, p. 130-4. Standard, 1 marzo 1882, p. 3; 16 enero 1886, p. 1. Ricardo Hogg, Yerba Vieja. Episodios históricos y recuerdos del campo argentino (Buenos Aires, 1940), p. 194.

[59] Véase, por ejemplo, El campo y el sport,24 septiembre 1892, p. 43; La Agricultura, 18 abril 1895, p. 316; La Agricultura, 30 junio 1898, pp, 385-386. Para una perspectiva más general, véase mi Landowners of the Argentine Pampas, pp. 56-80.

transformación edilicia. Los Senillosa, que hasta entonces pasaban los meses del estío en su residencia de Flores, en los alrededores de la ciudad, veranearon por primera vez en San Felipe a mediados de la década de 1890. Para ellos, como para muchos otros terratenientes, se trataba de una experiencia radicalmente nueva: "A mamá y los nenes les ha sentado divinamente el campo. Van ya tres meses que están y no han sentido ni un resfrio siquiera, así que están contentísimos con la estancia, pensando en volver el verano próximo, con más comodidades, puesto que estarán listos los chalets y el nuevo parque", relataba uno de los hijos de Pastor a fines de marzo de 1895[60]. Algunos meses más tarde Pastor señalaba entusiasmado que "este año seguramente se comerá mucha fruta de aquí, del parque, pero después la tendrían no solamente para la familia, sino para todo el establecimiento y aun para la vecindad"[61]. Desde ese año los Senillosa alquilaron y luego vendieron su residencia suburbana y permanecieron regularmente en San Felipe de diciembre a abril, salvo cuando estaban en Europa. En el cambio de siglo, la residencia ya contaba con línea telefónica, electricidad y cancha de tenis, y podía albergar hasta unos cuarenta visitantes[62]. Para entonces, San Felipe tenía una casa principal de 286 metros cuadrados, una capilla de 600 metros cuadrados, una casa habitación para huéspedes de 135 metros cuadrados, así como también otra casa principal, compuesta de 2 chalets de madera de dos plantas, de origen norteamericano. Se trataba de un establecimiento en el que "se ha querido que no falte ninguna clase de comodidades"[63].

Para las décadas del cambio de siglo, entonces, la vida rural aparecía asociada, por primera vez, no sólo a la esfera de la producción, sino también a la de la recreación. Confortable, bien comunicada, la estadía en la residencia rural se había tornado una experiencia placentera. Esta práctica resulta particulamiente novedosa, y sin duda era una forma local del descubrimiento del ocio que se popularizaba entre las clases altas del hemisferio norte. A ella debe haber contribuido el veloz crecimiento que entonces experimentaba la ciudad de Buenos Aires, que creó nuevos incentivos que invitaron a las clases altas a alejarse temporariamente de ese centro de febril actividad (y que también está en la base del éxito del balneario de Mar del Plata). Conviene señalar que, para los Senillosa, el vertiginoso ritmo asociado con la vida en una gran urbe aparecía más inconveniente que amenazante: en 1896, por ejemplo, Pastor le escribía a su hijo Felipe G., que pasaba el verano en la estancia de su tío Felipe, "supóngote muy tranquilo y gozando de ese aire puro y lejos de las impertinencias del campanilleo a la puerta de calle."[64]

Para el cambio de siglo, Pastor Senillosa encaró con su mujer y varios de sus hijos menores dos largos viajes a Europa, lo que nos sugiere que para entonces su situación económica había mejorado. Las deudas que contrajo en los años noventa lo acompañarían hasta su muerte. Lo que es más importante, en esos años del cambio de siglo Pastor debió enfrentar un nuevo problema, de muy difícil resolución: el de ayudar a sus once hijos, que alcanzaban la mayoría de edad, a instalarse en forma independiente. Senillosa se creía en la obligación de dotar a sus .numerosos vástagos de medios que les permitie-

[60] Ricardo Senillosa a J. A. Chopitea, 30 marzo 1895, AS, 2-5-! 1.
[61] Pastor Senillosa a Felipe G. Senillosa, 20 junio 1895, AS, 2-5-11.
[62] Pastor Senillosa a I A. y Julio Senillosa, 3 febrero 1907, AS, 2-6-4.
[63] Sucesión Pastor Senillosa, AJF (13.907), f. 319.
[64] Pastor Senillosa a Felipe G. Senillosa, 13 noviembre 1896, AS, 2-5-11.

sen reproducir ei estilo de vida de clase alta que la familia disfrutaba desde los tiempos de Rivadavia. Es probable que si este empresario hubiese tenido una familia nuclear más * pequeña, sus últimos años no hubiesen sido muy distintos a los de su hermano. El número de personas a las que sentía la obligación de sostener en niveles de consumo cada vez más altos (que eran los de la aristocracia territorial argentina en su etapa de esplendor) y, en muchos casos, buscarles ocupación, amenazaba desbordar sus recursos, que, por otra parte, no habían sido aumentados sustancialmente con las tierras que su esposa Emilia Chopitea (hija de una tradicional familia del patriciado uruguayo), había aportado ai matrimonio, pues éstas apenas alcanzaban a 1.200 hectáreas. En consecuencia, ia división del patrimonio entre sus once herederos simplemente hacía imposible que sus tierras siguiesen cumpliendo el papel que hasta entonces había desempeñado como base de sustentación de la segunda generación de Senillosas. Ello tuvo consecuencias económicas, pero también sociales, sobre esta familia.

IV. La declinación de una familia terrateniente

Sabemos de los dilemas de Pastor porque en 1898, Eduardo, uno de los hijos, declaró que deseaba estudiar agronomía. Como ya hemos señalado, en las dos décadas finales del siglo XIX, la gestión de la empresa rural había adquirido mayor prestigio que en cualquier momento del pasado y Eduardo, como su hermano Felipe G., se había convertido en "un ardiente propagandista de los estudios agronómicos."[65] A pesar de que Pastor se veía a sí mismo como un terrateniente modernizador, recibió esta noticia sin entusiasmo. La administración de los negocios rurales de la familia sólo requería, además de la dirección de Pastor, de los servicios de Ricardo, uno de sus hijos mayores, que vivía en San Felipe (se trataba del primer Senillosa que residía permanentemente en la estancia, que hasta entonces había permanecido a cargo de un mayordomo, Pedro Alchourron). Para Pastor, la insuficiencia de! patrimonio territorial de la familia condenaría a Eduardo a trabajar para otros y a renunciar a la posibilidad de hacer fortuna. La actitud de Pastor sugiere bien que consideraba que una empresa rural sólo cobraba verdadero sentido si se disponía de una gran explotación, que hiciese posible obtener ganancia (en concepto de retribución a la actividad empresarial) a la vez que renta (en concepto de retribución a la propiedad del suelo)[66]. La posesión de una gran propiedad constituía la base del éxito de una empresa rural, y, además, tenía el incentivo adicional de la valorización a largo plazo[67].

Pastor no abrigaba dudas sobre el valor de la tierra, a la que prefería por sobre cualquier otra forma de inversión[68]. Esta confianza en el valor de la propiedad inmueble

---

[65] Feiipe G. Senillosa a J. A. Chopitea, 17 mayo 1899, AS, 2-5-11.

[C(l] Este problema ha sido analizado por Ernesto Laclau, "Modos de producción, sistemas económicos y población excedente. Aproximación histórica a los casos argentino y chileno", **Revista Latinoamericana de Sociología** (1.969), V; y Guillermo Flichman, **La renta del suelo y e! desarrollo agrario argentino** (Méjico, 1977). También Sabato, **Capitalismo y ganadería,** pp. 163-165.

[07] Pastor Senillosa a Felipe G. Senillosa, 15 marzo 1898, AS, 2-5-11.

[68] Pastor Senillosa a Juan A. Senillosa, 9 abril 3.905, .AS, 2-6-2.

se fundaba en el fuerte proceso de valorización que la misma había experimentado a lo largo de toda la vida de este empresario. Para Senillosa, sin embargo, este proceso tenía dos caras: al mismo tiempo que incrementaba el precio de las propiedades que ya poseía, se erigía como el principal obstáculo para futuras adquisiciones. Significativamente, todas las compras de tierra realizadas por Pastor en esos años tuvieron lugar no en la pampa sino en zonas nuevas. Pero ya no se trataba, como en los tiempos de su padre, de tierras de frontera de gran fertilidad, sino de calidad inferior, en Salta o la Patagonia, que nunca serían objeto de un marcado proceso de valorización. Como iba a advertirse con el paso de los años, comprar tierras fuera de la pampa podía resultar un negocio atractivo, pero estaba lejos de abrir el camino hacia la prosperidad. Para el cambio de siglo, las condiciones que a lo largo del siglo XIX habían hecho posible la construcción de las grandes fortunas territoriales de la Argentina ya no se encontraban vigentes.

Este fenómeno contribuye a explicar por qué este terrateniente impulsó a sus hijos a ingresai' en campos de actividad distintas a la producción agropecuaria de exportación. Desde la perspectiva de este empresario, fuertemente identificado con el sector rural, pero también abierto a la innovación, áreas como la producción industrial o la provisión de servicios para el consumo doméstico quizá aparecían como más riesgosas y menos conocidas, pero en cambio ofrecían la posibilidad de obtener ingresos más altos con un desembolso inicial menor. De una pequeña explotación agraria, de "una chacra", como afirmaba Pastor, se podía sacar sólo un "*lírico* provecho"; únicamente una gran explotación rural garantizaba un ingreso sustantivo[69]. Constreñido por su limitada dotación territorial, Pastor Senillosa optó por ayudar a sus descendientes varones a ingresar en actividades que exigían inversiones iniciales menos cuantiosas que una explotación rural en la pampa. Alternativamente, se propuso hacer el gasto necesario para impulsarlos a "seguir una carrera cuyo capital sea su título".

Veamos, primero, algunos ejemplos de este segundo camino, como el que ofrece Felipe G., uno de los hijos mayores de Pastor. Felipe se graduó como abogado en 1891, y después de un típico Grand Tour por el Viejo Mundo, abrió un estudio con Tomás Le Bretón y Fernando Saguier, sus amigos y compañeros de causa radical. En esos años contrajo matrimonio con Hortensia Cumplido, una propietaria uruguaya, y desde entonces complementó sus honorarios profesionales con las rentas provenientes de las tierras de su mujer. Felipe G. manifestó interés en la vida pública y asociativa. En i 894 ganó una banca en la cámara de diputados de la provincia de Buenos Aires por el radicalismo; tras el primer ocaso de este partido en la segunda mitad de los años noventa, hizo de diversas asociaciones de empresarios su principal campo de acción pública. Fue directivo de la Sociedad Rural Argentina a comienzos de siglo y más tarde presidió la Sociedad Rural de la Pampa, del Neuquén y Rio Negro y también en la Liga Agraria. Tras el triunfo radical en las elecciones presidenciales de 191 ó, este yrigoyenista de toda la vida, amigo de juventud de Marcelo T. de Alvear, fue nombrado director de Agricultura y Defensa Agrícola, y mantuvo este cargo mientras Honorio Pueyrrcdón y Alfredo Demarchi ocuparon la cartera de Agricultura. Para 1917, sin embargo, Felipe G. se alejó de la función pública y de la figura de Yrigoyen, inclinándose por seguir una carrera judicial,

---

[69] Pastor Senillosa a Felipe G. Senillosa, 15 marzo 1898, AS. 2-5-11.

quizás con la esperanza de mantenerse al margen de los conflictos políticos que dividían al radicalismo y a la república. En 1921 fue designado juez de cámara; permaneció en ese cargo hasta su jubilación en 1938[70].

Felipe G. se distinguió por su larga militancia en asociaciones empresariales y reparticiones estatales vinculadas al sector agropecuario, y porque a io largo de su vida logró hacerse de varios miles de hectáreas (en su mayor parte de ellas en tierras patagónicas). De todos sus hermanos, fue quien, a primera vista, pareció continuar con mayor fidelidad la trayectoria de su padre. Al igual que Pastor, insistía en la necesidad de comprar propiedades, y se negaba "a vender ni un palmo de la tierra con la que daré fortuna a mis hijos."[71] La continuidad entre estas dos trayectorias es, de todos modos, sólo superficial. Felipe G. se convirtió en propietario rural gracias al ingreso que obtenía como profesional del derecho. Al casarse, aumentó su patrimonio con las tierras que su mujer aportó al matrimonio. En verdad, parecen haber sido sus honorarios y su sueldo como magistrado, más que la renta del suelo, los que generaron la parte fundamental de su ingreso. En este sentido, nos encontramos frente a un propietario rural de un tipo distinto que su padre. Para Felipe G., la tierra era un complemento antes que la principal fuente de sus ingresos.

Pastor Senillosa se interesó vivamente por dotar a varios de sus descendientes varones de formación en campos menos tradicionales. Un hombre de progreso, prefirió a Estados Unidos antes que a Europa para darle formación a sus tres hijos que estudiaron en el extranjero. De ellos sólo Julio adquirió una formación profesional, como arquitecto, primero en la Universidad de Cornell y luego en la de Nueva York. Julio fue un arquitecto menos destacado que su abuelo. De todos modos, a su regreso a la Argentina realizaría diversos proyectos de cierta trascendencia, entre ellos el edificio de vivienda conocido como Palacio de los Patos[72]. Al igual que su hermano Felipe G., se ganó la vida como un profesional liberal.

Eduardo y Ernesto no completaron sus estudios en América del Norte. A su vuelta al país, Ernesto recibió ayuda de su padre para iniciarse en los negocios. Muy influenciado por el ideal de alimentación sana que entonces ganaba adeptos en Estados Unidos, Ernesto instaló el que fue quizás el primer restaurant norteamericano en Buenos Aires, e incursionó también en la fabricación de alimentos. Para ello alcanzó un acuerdo con la Natural Food Company, que lo asistió en la instalación de "The Yankees". Ernesto fue, muy a su pesar, un adelantado a su época. Pronto descubrió que la empresa no estaba a tono con la cultura gastronómica argentina, orientada hacia Europa, y que nunca generaría más que pérdidas. 'Tenemos un riquísimo pan, el que nadie por nada cambiaría, y nuestro número de diavéticos [j/c] y enfermos del estomago es muy reducido", se lamentaba tras la liquidación de su empresa. Cuando montó su restaurant parecía confiar en que con él obtendría ingresos más altos que con una inversión equivalente en tierra. Tras su fracaso como empresario del rubro de la alimentación, su optimismo era menor,

---

[70] **La Gaceta. Historial biográfico de las fuerzas vivas del país** y **de los valores de su vida política, económica** y **social. Año** XXVIII (Buenos Aires, julio 1932), pp. 151-2; **Quién es** quién **en la Argentina** (Buenos Aires, 1947).

[71] Felipe G. Senillosa a Juan Antonio Senillosa, 5 octubre 1906, AS, 2-6-3.

[72] Anahí Ballent, "Senillosa, Julio", en AAW, **Diccionario Histórico,** p. 363.

e insistía en que "no hay más mina en esta tierra, que el campo, y en profesiones: medicina y arquitectura."[73] A partir de entonces colaboró en la administración de San Felipe, y más tarde se dedicó a negociar seguros y remates.

Ernesto no fue el único hijo de Pastor que fracasó como empresario. En medio de la Crisis del Noventa, Roberto también había perdido una suma aparentemente significativa, y desde entonces vivió endeudado[74]. Pastor también suministró los recursos necesarios para que sus hijos Ricardo y Carlos montaran una fábrica que manufacturaba productos de cemento armado. "The American Cement Construction Company" (así se llamaba la empresa) estaba orientada a satisfacer la demanda generada por el sector rural, y producía tanques, bañaderos, vigas, caños, columnas, galpones, cocheras, casas y oíros objetos de ese tenor. Los Senillosa invirtieron el capital necesario para montar la empresa, cedieron la dirección técnica, y se aseguraron la dirección administrativa[75]. Las finanzas de la compañía nos son desconocidas; en sus primeros años la firma parece haber prosperado, y llegó a tener 235 operarios en 1905[76]. Pero luego su rastro se pierde, y por lo que sabemos, los Senillosa se desvincularon de la empresa.

El nombre de la "American Cement Construction Company" indica el interés que los Estados Unidos despertaban en esta familia. A comienzos del siglo XX, el acelerado proceso de crecimiento urbano e industrial que experimentaba el país hizo de la experiencia estadounidense un espejo en el que muchos argentinos desearon mirarse. En el caso de los Senillosa, el interés en Estados Unidos fue estimulado por Juan Antonio, uno de los hijos mayores de Pastor, que pasó varios años en América del Norte, gran parte de ellos como cónsul en Canadá[77]. Este cargo, que no era rentado, fue el inicio de una carrera diplomática que nunca llegó a consolidarse del todo, y que más tarde abandonó. Para equilibrar su cuenta de gastos, que caía sobre las finanzas de Pastor, apenas nombrado cónsul Juan Antonio se dispuso a interesar a empresas norteamericanas en el mercado argentino. Entre muchas otras, hizo gestiones para atraer a empresas frigoríficas y para establecer una fábrica de cemento portland. Estas gestiones no dieron fruto[78].

Los gastos destinados a hacer frente a las erogaciones de la extensa prole constituyeron un pesado lastre para las finanzas de Pastor. En 1906 les escribía a sus hijos en Estados Unidos invitándolos a moderar sus gastos, y recordándoles a sus vástagos que "no son hijos de Vanderbilt"[79]. Dos años después volvía a solicitarle, esta vez a Julio, que no se excediera[80]. Esta insistencia revela problemas muy graves, vinculados al debilita-

---

[73] Ernesto Senillosa a Julio Senillosa, 5 octubre 1906, AS, 2-6-3.

[74] Elvira Chopitea de Senillosa a Juan Antonio Chopitea, 28 agosto 1894, AS, 2-5-11,

[75] Ricardo Senillosa a Juan Antonio Senillosa, 7 octubre 1903, AS, 2-5-12.

[76] Carlos Senillosa a Juan Antonio y Ernesto Senillosa, 13 abril 1905, AS, 2-6-2.

[77] Juan Antonio había logrado este nombramiento gracias a influencias familiares. Su designación sugiere que gobierno y oposición no eran compartimentos estancos, ya que fue Hipólito Yrigoyen quien, a instancias de Felipe G., intercedió ante el presidente Roca para obtener el nombramiento. Enterado de este pedido, Juan Antonio, que no sentía admiración alguna por el líder radical, le advertía a su hermano "que no entienda este caballero que esto cohibe mi independencia política, como sería el dármelas de radical pirotécnico. Antes que eso me afiliaba francamente al socialismo." Juan Antonio Senillosa a Felipe G. Senillosa, 26 julio 1903, AS, 2-6-2.

[78] Juan Antonio Senillosa a Walker (borrador), 4 octubre 1906, AS, 2-6-3.

[79] Pastor Senillosa a Juan Antonio Senillosa, 2 diciembre 1906, AS, 2-6-3.

[80] Pastor Senillosa a Julio Senillosa, 18 julio 1908, AS, 2-6-5.

miento de su principal fuente de ingresos. En el último tercio del siglo XIX, San Felipe se contaba entre las estancias más modernas y prestigiosas de la pampa, pero para mediados de ía década de 1900 ya no formaba parte de ese grupo selecto. Esta empresa parece haber sufrido un proceso de desinversión relativa precisamente cuando, tras la Crisis del Noventa, la ganadería pampeana entraba en una acelerada fase de mejoramiento, impulsada por la apertura de las exportaciones de carne refinada. En esos años, las empresas ganaderas requirieron de nuevas inyecciones de capital para renovarse y mantener sus márgenes de beneficio. Pastor Senillosa no logró adaptarse bien a este cambio. Es cierto que su empresa no estaba en condiciones de sacar las mayores ventajas de esta nueva etapa de expansión, ya que sus tierras de Ayacucho no eran las más aptas para el desarrollo de las praderas artificiales favorecidas por las nuevas técnicas de producción de ganado refinado. De alguna manera, el azar aquí se volvió contra Pastor. Las tierras que su padre había elegido con conocimiento y cuidado, especialmente aptas para la ganadería previa a la era del alambrado y las aguadas artificiales, se revelaron menos adecuadas cuando cambió la tecnología ganadera. De todas formas, San Felipe perdió terreno precisamente en aquel campo que hasta entonces había sido su fuerte: la cría de reproductores y haciendas finos, y para mediados de la década de 1900, según afirmaba su administrador, los márgenes de beneficio sólo alcanzaban a la mitad de los esperados. De una explotación que valía $ 2,5 millones apenas se lograba obtener una ganancia del 5%, unos $ 125.000 anuales[81].

La caída de su ingreso no le permitió mantener su nivel de consumo y simultáneamente servir sus deudas, que se irían abultando con el paso del tiempo. Con el objetivo de compensar la caída de su ingreso rural, Senillosa incursionó en nuevas actividades. Así, intentó organizar un banco y una compañía para explotar la paja del lino. La suerte no lo acompañó en estas aventuras, por lo que comprometido por pesadas deudas, se vio forzado a liquidar activos. En 1907 vendió casi toda su hacienda (más de 60.000 animales) y una parte sustancial de la cabaña, y arrendó la mayor parte de su estancia[82]. El dinero obtenido de la venta fue destinado en su mayor parte a saldar compromisos y refinanciar su pasivo. Pastor también les compró a sus hermanas su parte de la vieja casa familiar ubicada en el centro de la ciudad, que, cuando se trasladó con su familia, al año siguiente, a una gran residencia en el Barrio Norte, destinó a casa de renta. Dado que los ingresos por la venta fueron menores a lo esperado, en parte debido a que una fuerte sequía deprimió los precios, poco pudo destinarse a reequipar la cabaña[83]. A partir de entonces, los Senillosa se quedaron con una explotación reducida a menos de 2.500 hectáreas. La renta de San Felipe y de su antigua residencia en el centro de la ciudad les brindaba un ingreso de casi $ 140.000 anuales, a lo que debe sumarse el ingreso generado por las tierras de Salta[84].

No fueron pocos los estancieros que en la etapa final de su trayectoria se alejaron de la gestión de sus empresas para adoptar más plenamente la figura del rentista. No es éste el caso que nos ocupa, pues la liquidación de la hacienda y el arriendo de San Felipe

[81] Eduardo Senillosa a Julio y Juan Antonio Senillosa, 19 septiembre 1907, AS, 2-6-4.
[82] Sobre la venta, **La Nación,** 27 noviembre 1907, p. 4.
[83] Pastor Senillosa a Roberto Senillosa, 14 octubre 1908, AS, 2-6-5.
[84] Ricardo Senillosa a Roberto y Felipe G. Senillosa, 20 mayo 1908, AS, 2-6-5.

habían sido resistidos por Pastor desde ei momento mismo en el que esta posibilidad le había sido planteada por sus hijos a comienzos de 1906. Su renuencia no se debía a motivaciones de índole económica, ya que coincidía con eilos en cuanto a las ventajas de la operación. No se trataba tampoco de un rechazo a la figura del rentista, que para Senillosa, como para muchos de sus congéneres, no se distinguía del todo de la del empresario (lo que revela la centralidad de la renta territorial como modo de apropiación de valor para estos hombres de negocios). En verdad, para Pastor, ser estanciero no era simplemente un modo de ganarse la vicia: era asimismo un elemento constitutivo de su identidad. Ello se advierte bien en una carta que su hijo Felipe G. escribió en marzo de 1906. Allí Felipe G. se manifestaba en favor de liquidar el ganado y reducir la empresa, pero sabía bien que su padre se iba a resistir: "¿dejar de ser estanciero? ¡No tener lanas, novillos y capones por miles! Da pena, pero me guardaría muy bien cié evitarlo."[8]-"* Por cierto, Pastor sólo cedió a la presión familiar después de caer gravemente enfermo, y de ser intervenido quirúrgicamente a fines de 1906. Y aún entonces veía el remate de la hacienda como parte de una operación de rescate de su cabaña. Pastor, decía su hijo Eduardo, "quiere que su cabaña sea -y será- una de las mejores del país y que cuando se hable de los productos de San Felipe sea sólo para ponderarlos."[86]

Esta promesa no se cumplió. La cabaña nunca recuperó su antiguo esplendor, y Senillosa, disminuido físicamente, falleció en su querido San Felipe en la primavera de 1910. Pastor pasó sus últimos años atormentado por la certeza de que no había logrado emular la notable trayectoria de su padre. Su imagen pública, sin embargo, fue otra: la de un destacado empresario rural que había servido con distinción a su país tanto en la actividad privada como en las numerosas comisiones honorarias que desempeñó a lo largo de su vida, entre las que se cuentan su paso por instituciones tan centrales para la vida económica del país como el directorio del Banco de la Nación y la Caja de Conversión. En sus años finales, Pastor fue repetidamente celebrado como uno de los grandes protagonistas de la historia empresarial de! país, y su muerte se produjo cuando ocupaba la presidencia de la Caja de Conversión[87]. Al fallecer, Senillosa fue honrado como "una de las figuras más descollantes de nuestro mundo social", y el día de su entierro la bandera nacional flameó a media asta en todos los edificios públicos del país[88].

Pastor no había disimulado su orgullo cuando le había anunciado a su hijo Julio, en quien depositaba muchas esperanzas, su designación en el directorio de la Caja de Conversión. En esa ocasión, sin embargo, también había dejado entrever su desazón, pues advertía bien que, pese a tan honroso nombramiento, no se encontraba entre los triunfadores de la economía argentina de! cambio de siglo. Pastor se lamentaba de que "otros mucho menores que yo, y cuyos [antecesores] sólo tenían una mano atrás y otra adelante han llegado a colosales fortunas, como Devoto y muchos otros. Es más difícil conservar

---

[85] Felipe G. Senillosa a Julio y Juan Antonio Senillosa, 22 mar/.o 1906. AS, 2-6-3.

[86] Eduardo Senillosa a Juan Amonio Senillosa. 29 septiembre 1907 AS, 2-6-4.

[87] Véase, por ejemplo, Reginald Lloyd (editor). Twentieth Century ímpressions of Argentina (Londres, 1911), p. 391; La Argentina Rural. Reírospecto Anual de Ganadería y Agricultura (Buenos Aires, 1911), p. 48.

[88] La Razón, 28 y 29 octubre 1910, p. 8.

que hacer fortuna, tal vez seas tú el llamado a parangonarlo con tu propia labor... y ayudarme en mi vejez."[89]

Entre los proyectos de Julio para volver a colocar a la familia en el centro de la élite argentina destaca su breve y fracasada trayectoria como pionero de la aviación comercial. Este proyecto, que pronto se reveló poco menos que impracticable, revela el espíritu abierto al futuro que seguía caracterizando a los Senillosa, y al mismo tiempo la sensación de caída que entonces los embargaba. En 1909, Julio, que continuaba sus estudios en Estados Unidos, entró en contacto con los hermanos Wright, e intentó convertirse en representante de su fábrica de aeroplanos en el Cono Sur. "Tu ya sabes -Julio le escribía a su hermano Juan Antonio a la vez con angustia y entusiasmo- el valor de una nueva sensación, y lo que significa el poder controlar aunque menos sea una máquina."[90] Julio anunciaba que pronto podría estar en "Buenos Aires, volando sobre la cúpula del Congreso". Para ello les solicitó a sus hermanos ayuda para comprar la patente de Wright. Julio sostenía que "no dudo que con ese Sport (deporte) conquistaríamos el aire, la banca y la sociedad."[91] Poco más tarde volvía a insistir en que la aviación les daría "fama, no tan solo como aviador, también como hombre de negocios, rindiéndonos buen dinero la construcción y venta de aero-planos, y como el *box* le dio reputación más posición a Jorge Newbery, la aviación, mucho más noble y científica, nos aportará, nombre, posición y fortuna... Te imaginas los reportajes y su efecto tanto aquí como en esa? Te imaginas el mundo de bien que eso aportaría, no solo a ti y a mí, pero a toda la familia?"[92]

Julio ponía un proyecto novedoso al servicio de un objetivo muy tradicional: impulsar la expansión de la aviación comercial -una actividad tenida a la vez por vanguardista, científica y prestigiosa- le iba a permitir a la familia recuperar glorias pasadas. Un estudio más desapasionado de los aspectos económicos del negocio le hizo ver que el proyecto estaba fUera de su alcance. Juan Antonio lo llamó a la cordura. "Hubiera sido magnífico que te vinieras trayéndote la agencia exclusiva de los aeroplanos Wright y Farman; Pero... la cosa tenía muchos más bemoles que los que le habíamos atribuido. Wright ha vendido a Alemania en $ 125.000 oro el derecho a la patente en aquel país, y al llegar a Londres los dos hermanos han declarado que el aeroplano nunca será otra cosa que un equipo militar... nuestra idea de apoderarnos de la agencia de aeroplanos aquí y de traer la novedad... era demasiado prematura, sino del todo imaginativa... Cuando tu tengas mi edad, para entonces ya habranse producido todos los progresos de la aviación."[93]

Las apreciaciones de Juan Antonio Senillosa eran justas. El primer vuelo comercial argentino no se realizó quince (la diferencia entre Juan Antonio y Julio) sino veinte años más tarde, en 1929. Para entonces, los hijos de Pastor hacía tiempo que se veían como una de las familias "que han caído en menos."[94] En 1915, Julio parecía tener más

[89] Pastor Senillosa a Julio Senillosa, 1 febrero 1909 AS, 2-6-6.
[90] Julio Senillosa a Juan Antonio Senillosa, í marzo 1909, AS, 14-4-5.
[91] Julio Senillosa a Juan Antonio Senillosa, 27 enero 1909 AS, 14-4-5.
[92] Julio Senillosa a Juan Antonio Senillosa, 18 febrero 1909 AS, 14-4-5.
[93] Juan Antonio Senillosa a Julio Senillosa, 19 mayo 1909, AS, 14-4-5.
[94] Eduardo Senillosa a Julio Senillosa, 18 mayo 1914, AS, 14-4-5.

posibilidades de hacer fortuna enamorando a una joven de la familia Pereda, "muy sencilla y rica", que en esos momentos viajaba por Estados Unidos, que con sus proyectos de aviación comercial[95]. Para esos años, los problemas económicos de la familia se habían acentuado, pues el estallido de la Gran Guerra los afectó severamente. Con la interrupción de la actividad exportadora, los Senillosa vieron reducidos sus ingresos, mientras que sus gastos, y en especial sus deudas, no se contraían en igual proporción[96].

Sus dificultades, de todas maneras, deben ponerse en perspectiva. Aun en estos años de lo que veían como intensas privaciones, y en un país en el que la fuerza de trabajo nunca había sido barata, todavía mantenían ocho sirvientes en la casa[97]. Por otra parte, los Senillosa seguían siendo reconocidos como parte del mundo de la élite. En 1918, por ejemplo, Julio, de regreso en Argentina, era rápidamente aceptado como socio del Círculo de Armas, probablemente el club más exclusivo de la república. Ello quizá contribuyó a que, a pesar de sus crecientes estrecheces, los Senillosa encontraron muy difícil adaptarse a un estilo de vida más modesto que el que por décadas acostumbraron llevar. Así, no sorprende que sus gastos pesaran cada vez más sobre un ingreso menor, comprometido por una fuerte deuda hipotecaria. Desde esos años, los Senillosa debieron deshacerse de bienes a un ritmo cada vez más rápido. En 1919 ya se habían desprendido de la cabaña San Felipe. Tres años más tarde volvieron a vender tierra[98]. A mediados de la década de 1920 ios Senillosa lograban conservar apenas 1.000 hectáreas de la estancia y la mansión familiar de la calle Parera, pero su situación era particularmente complicada. En 1925 Guillermo instaba a sus hermanos a no sacar "bronces ni otro objeto con rumbo a empeños ni ventas. Mamá desde lejos corre con los sueldos del servicio y con el mercado, luz y teléfono. Lo necesario esta todavía a salvo."[99]

Para entonces, la historia de los hijos de Pastor Senillosa ya era la historia de una familia que conservaba el recuerdo de un pasado eminente y que mantenía sus vinculaciones con la élite social, pero que se confundía con las clases medias altas. Hacia fines de la década de 1910, casi todos ellos vivían del fruto de su propio trabajo, o de rentas muy magras. En esos años encontramos a Ernesto como gerente de un banco, a Carlos como comerciante de frutos, a Eduardo en diversos negocios rurales, y a Guillermo como geólogo en el Ministerio de Agricultura. Roberto ocupaba un sillón en el directorio de Obras Sanitarias de la Nación, que luego cambió por otro en el directorio de la Lotería Nacional[100]. Julio, por su parte, se ganaba la vida como arquitecto. Sara se había casado en 1909 con Mario Carranza, un abogado de abolengo y prestigio profesional (tenía entre sus clientes a grandes empresas frigoríficas), pero sin un patrimonio de consideración. Carranza murió joven, y dejó a su esposa sin medios para sostener una vida de clase alta, por lo que Sara debió mantenerse gracias a rentas cada vez más menguadas. Otro tanto sucedió con sus hermanos Juan Antonio y Mabel, que permanecieron solté-

---

[95] Ernesto Senillosa a Julio Senillosa, 12 septiembre 1915, AS, 14-4-5.
[96] Mabel Senillosa a Juiio Senillosa, 15 noviembre 1914, AS, 14-4-5.
[97] Mabel Senillosa a Julio Senillosa, 24 julio 1917, AS, 15-4-6.
[98] M. G. Basavilbaso, **Las cabañas argentinas** (Buenos Aires, 1919); **Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados de la Provincia** de **Buenos Aires** (1922), **p.** 1321.
[99] Guillermo Senillosa a sus hermanos, 2 abril 1925, AS, 15-4-6.
[100] **La Nación,** 19 julio 1937.

ros, y ocuparon su tiempo en distintas empresas culturales. Mabel fue autora de un diccionario biográfico de músicos argentinos, y Juan Antonio, un intelectual poco sistemático, dio a la imprenta numerosos trabajos, entre los que destacan sus cinco tomos de *Ensayos y memorias* que dan cuenta de sus principales intereses: la defensa de la cultura laica y la denuncia del catolicismo, el panamericanismo, el eugenismo y el higienismo, la historia y la política argentinas[101]. Felipe G. administraba sus propias tierras y las que su mujer había aportado al matrimonio, pero en muchos aspectos su historia no se distingue de la de sus hermanos, pues para él también el trabajo profesional y la economía urbana se convirtieron en la fuente principal de sus ingresos. De modo comprensible, el rastro de los otros hermanos se vuelve más tenue con el paso del tiempo, en especial cuando, tras la muerte de Pastor, la familia gradualmente dejó de funcionar como una unidad económica y social. A fines de la década de 1930, los Senillosa perdieron su gran casa familiar y donaron al Archivo General de la Nación los papeles que por más de un siglo habían recolectado con notable conciencia de su singularidad. Con este gesto que volvía pública su vida privada, esta familia excepcional daba un último testimonio destacado de su paso por la vida argentina.

V. Los Senillosa en perspectiva

La historia de Felipe Senillosa y sus descendientes ofrece un punto de mira privilegiado para entender la trayectoria y las transformaciones de la clase propietaria argentina en el siglo XIX. Podría argumentarse que los Senillosa no resultan un ejemplo típico de este grupo social, pues algunos de ellos perdieron su lugar entre la élite argentina en un momento relativamente temprano, antes de que la Gran Depresión golpeara con dureza a las principales fortunas territoriales del país. Esta objeción, sin embargo, sólo puede fundarse en una imagen excesivamente estática de una clase social. Y ello no sólo porque los descendientes de Pastor Senillosa no fueron los únicos miembros de la élite que perdieron posiciones a lo largo de este período: las familias Baudrix, Santa Coloma, Arana, Lezama, Casares y otras presentan ejemplos de trayectorias igualmente declinantes. Mas en general, la movilidad social descendente (así como la ascendente) resulta un fenómeno característico entre las élites socioeconómicas de las sociedades capitalistas, en Argentina y en otras partes. En este sentido, lo que parece extraordinario es,-precisamente, la estabilidad. En 1906 Pastor les recordaba a sus vástagos que "no son hijos de Vanderbilt". Pero incluso si lo hubiesen sido, su fortuna no hubiese sobrevivido a los avatares de medio siglo de historia. Como recordaba W. Rubinstein hace más de veinte años (antes de que las fortunas erigidas gracias a la informática volviesen a recrear el mundo de la gran riqueza estadounidense), "en verdad son pocas las fortunas que permanecen intactas -y menos aún las que se incrementan- 50 años después de la muerte del gran empresario fundador... Si los $ 100 millones de Vanderbilt de 1877 se hubiesen mantenido intactos y hubiesen sido reinvertidos en los sectores líderes de la economía

---

[101] Mabel Senillosa, (con prólogos de Ernesto de la Guarda y Carlos Vega), Compositores Argentinos (Buenos Aires, 1954); Juan A. Senillosa, Ensayos y memorias, 5 lomos (Buenos Aires, 1924).

norteamericana, un siglo más tarde su tamaño estaría más allá de todo cálculo. En cambio, la propia dinastía Vanderbilt ha desaparecido del grupo de los verdaderamente ricos."[102]

La historia de Felipe Senillosa ilustra bien algunas de las vías de ascenso económico y social abiertas por la independencia. El fin del orden colonial y la crisis de sus grupos dominantes ofrece el fondo sobre el cual se recorta su rápido ingreso en los estratos superiores de la sociedad porteña. La destrucción de la relación colonial, que golpeó duramente a la élite virreinal, y la veloz expansión agraria y de la frontera productiva que tuvieron lugar en la pampa con la apertura al mercado mundial. El Río de la Plata independiente generó así condiciones que hicieron posible trayectorias como la de Senillosa. El ascenso hasta el centro del mundo social porteño de este inmigrante desprovisto de capital económico revela cuan abierta y porosa era esta élite en la primera mitad del siglo XIX, y cuan dispuesta se encontraba a aceptar la incorporación de hombres nuevos que habían logrado abrirse camino por sus propios medios. Los saberes ilustrados de los que era portador seguramente le sirvieron para escalar algunos peldaños en la sociedad ríoplatense, pero su éxito económico parece decisivo para explicar su afianzamiento en el mundo de las élites. En este sentido, la trayectoria de Felipe Senillosa debe entenderse en el marco del proceso de recomposición de una élite social que renovaba los fundamentos a partir de los cuales reclamaba reconocimiento social, y cuya supremacía se basaba, cada vez más crudamente, en el poder económico.

Este exiliado de la Europa restaurada se contó entre los nativos e inmigrantes que rápidamente escalaron posiciones gracias a las oportunidades creadas por el proceso de expansión ganadera que sucedió a la apertura plena del Río de la Plata al mercado mundial. A poco de arribar, Felipe comenzó a orientar sus magros ahorros hacia la producción rural. Senillosa no contaba con capital pero en cambio sí poseía destrezas entonces particularmente valiosas: conocimientos, información y contactos. Senillosa conocía como pocos las nuevas tierras de frontera que el estado independiente estaba transfiriendo al dominio privado, y esto, junto a sus aceitados contactos con los gobernantes del estado independiente, lo colocaron en una posición privilegiada para adquirir tierras públicas, dándole el empujón inicial para construir su fortuna, que a poco andar se desplegó en distintas esferas. La reducida inversión inicial necesaria para establecer una empresa rural le permitió la adquisición y puesta en explotación de importantes extensiones de tierra antes de que, hacia el último tercio del siglo, ésta comenzara a aumentar aceleradamente su precio. Este aspecto de la historia de Senillosa nos remite a otras historias similares, como las de Simón Pereyra, Manuel Guerrico o los hermanos Anchorena. Para todos ellos, una estrecha vinculación con el estado en la primera mitad de siglo -como proveedores del ejército, como compradores de tierra pública, como prestamistas- favoreció la adquisición de vastos imperios territoriales, que sostuvieron su éxito económico por muchas décadas. Así, pues, si bien la historia de la primera mitad del siglo XIX pone de manifiesto ia creación de una élite cuya supremacía se funda, más que en cualquier momento del pasado, en su superioridad económica, conviene señalar que, en el caso de Senillosa (pero no sólo en éste), una relación próxima con el estado inde-

[102] W. D. Rubinstein, "¡nlroductioiv\ en Rubinstein (editor), Wealth and the Wealthy in the Modera World (Londres, 1980). p. 27.

pendiente parece haber sido si no esencial, al menos particularmente ventajosa para erigir o consolidar su fortuna.

La Revolución no trastocó completamente el mundo de las élites. El primer Senillosa en arribar al Plata vivió en una sociedad en la que las nociones de prestigio atribuidas a las actividades económicas que habían sido corrientes a principios del siglo XIX difícilmente pueden considerarse muertas. Es por ello que, pese a haber erigido una fortuna diversificada pero con una fuerte base en la tierra, el ingeniero Senillosa se percibió hasta el fin de sus días como una criatura urbana, y como un comerciante antes que como un estanciero. Como hemos sugerido en este trabajo, no se trataba de un caso aislado. Así también lo indican las reminiscencias del más conocido de los sobrinos de Rosas. En sus memorias sobre sus años juveniles en el Buenos Aires rosista escritas hacia el cambio de siglo, Lucio V. Mansilla recordaba que "ser tendero, o tener almacén de loza, por ejemplo no era industria que disminuyera socialmente. Muchas de las familias que ahora figuran con más viso, cuenta entre sus fundadores caballeros de lo más decente que manejaron la vara de medir, con integridad, o vendieron agujas y alfileres, o palanganas y algo más, o cacerolas y estoperoles."[103] En este contexto, es dudoso que pueda hablarse de la existencia de una élite que se reconociese, y fuese reconocida, como terrateniente.

Los hijos de Felipe, que alcanzaron la madurez entrada la segunda mitad del siglo XIX, pertenecen a otro momento histórico. Las figuras de Felipe B. y Pastor reflejan la sustancial transformación económica, pero también cultural, que las clases altas porteñas experimentaron en el último tercio del siglo XIX. Estos Senillosa se desempeñaron en un contexto económico marcado por un acelerado proceso de valorización de la propiedad rural, al que respondieron especializándose en las actividades agrarias y profundizando el proceso de inversión en las estancias que habían heredado. Ello les permitió mantener la posición que su familia había alcanzado en la élite porteña de la primera mitad del siglo XIX. Estos hermanos se contaron entre los estancieros progresistas más destacados de su tiempo, y fueron terratenientes de un modo que nunca lo había sido su padre. Esto se debe en paite a que, a diferencia de su progenitor, Felipe B. y Pastor organizaron empresas centradas en la producción agraria, desligándose progresivamente (Felipe B. más rápido que Pastor) de toda participación en los circuitos de financiación y comercialización. La emergencia de la figura del moderno empresario rural en Argentina aparece ligada a nombres como el de estos hermanos, y al contexto en el que les tocó actuar. Quizás por primera vez en su historia, entonces la cíase alta logró constituir un modelo de actor económico -el terrateniente modernizados- que aparecía dotado de claros rasgos positivos, y de amplio reconocimiento social. La comparación de la trayectoria de Felipe Senillosa con la de sus hijos testimonia bien este proceso de recreación de la identidad de la élite porteña que tuvo lugar en las décadas finales del siglo XIX, en el que se destaca la consolidación de la figura del gran terrateniente en parte como producto de una realidad económica transformada, y en parte como resultado de una construcción cultural. En este sentido, si el concepto de clase terrateniente puede tener algún lugar legítimo en el análisis de la sociedad Argentina, este debe calificar a la élite de las décadas finales del siglo XIX y primeras del XX.

---

[103] Lucio V. Mansilla, **Mis memorias. Infancia, adolescencia** (París, 1904), pp. 147-148.

Felipe B. y Pastor fueron figuras caracterizadas entre la élite socioeconómica, en primer lugar, por su trayectoria como empresarios modernizadores y como voceros de los intereses del sector rural. También lo fueron por su participación en emprendímientos políticos y culturales de diverso tipo, así como en instituciones estatales vinculadas al sistema financiero y bancario. Los hermanos Senillosa se contaron entre los miembros de la clase alta que, fieles al espíritu democrático y republicano, denunciaron las insuficiencias del orden oligárquico finisecular, y que lo hicieron animados por la convicción de que el avance por el camino de la democratización no implicaba una amenaza a los privilegios de las clases propietarias. Al mismo tiempo, sus biografías dan cuenta de una actitud no menos habitual entre la élite socioeconómica de ese período: sus diferencias con un orden que se resistía a democratizarse no fueron obstáculo para que ocuparan lugares de importancia en instituciones tan esenciales al funcionamiento de la economía argentina como el Banco de la Nación o la Caja de Conversión. Algunas inquietudes de Felipe B. también ilustran una corriente de pensamiento presente en la Argentina de la segunda mitad del siglo XIX, como la denuncia del catolicismo. Estas ideas concitaron menos interés que sus escritos sobre problemas rurales, y seguramente recibieron una atención más distraída de parte de una élite en la que la pasión religiosa (o anti-religiosa) no parece haber sido particularmente intensa. Incluso podría argumentarse que este aspecto de la historia de Felipe B. habla más de la peculiaridad de la familia Senillosa que del grupo social con el que se identificaba. Y otro tanto podría decirse de la notable generosidad con que su sobrina sirvió la causa de la Iglesia. Al fin y al cabo, Adela Harilaos fue quizá la mayor mecenas que la Iglesia Católica argentina pudo reclutar en la primera mitad del siglo XX, y tal vez en toda su historia.

La trayectoria de los hermanos Felipe y Pastor Senillosa ilustran el proceso de emergencia y consolidación de la identidad terrateniente en el último cuarto del siglo XIX, y ofrecen testimonio del progresismo que la animaba en su momento de esplendor. La de su prima Adela, en cambio, nos alerta sobre los rasgos más parasitarios de la élite terrateniente argentina, que se hicieron especialmente visibles entrado el siglo XX. Adela disfrutó de una de las mayores fortunas territoriales de la Argentina. Aunque algo más modestamente, sus primos Mayol también gozaron de una vida dorada, basada en la renta de la tierra, por lo que no extraña que hasta el fin de sus días en la segunda mitad de la década de 1920 se describieran alternativamente como "rentistas" o "hacendados". En el caso de Felipe Mayol, sus escritos criollistas también ofrecen testimonio de su honda identificación con el mundo rural pampeano. Distinta fue, en algunos aspectos, la trayectoria de Pastor Senillosa y de sus hijos. A comienzos del siglo XX el carácter teiTateniente de esta parte de la familia, amenazado por la inminente fragmentación de su patrimonio territorial, se estaba erosionando. Para entonces, el sostenido incremento del precio del suelo en la pampa tomaba imposibles las grandes compras de tierra que caracterizaron al fundador de la familia, o que los Mayol realizaron en la última etapa de expansión de la frontera. Es por ello que, aun cuando consideraban a la inversión rural como segura y rentable, cuando alcanzaron edad adulta estos jóvenes Senillosa se vieron impulsados a ingresar en nuevas esferas de actividad en los sectores secundario y terciario de la economía o a ganarse la vida como profesionales.

Algunos indicios sugieren que esta transformación de la base económica de los hijos de Pastor se acompañó por un cambio de percepción de su relación con la tierra.

Felipe B. y Pastor Senillosa fueron miembros destacados de una élite para la cual la actividad rural aparecía como un elemento definitorio de su identidad. Estos hermanos no sólo poseían sus principales activos en tierra sino que se reconocían, fundamentalmente, como estancieros. Para los hijos de Pastor, la opción por la tierra resultaba, quizá no menos atractiva, pero sí menos viable. En general, los miembros de esta nueva generación mostraron hacia la tierra y la producción rural una actitud de menor identificación que la que caracterizó a sus mayores. Felipe G., a pesar de considerarse "más fisiócrata [sic] que el buen [David], Ricardo", afirmando que "la tierra se compra, pero no se vende aun a riesgo de comer cáscaras"[104], ante la pregunta de si su padre debía "dejar de ser estanciero", respondió que ello le producía "pena, pero me guardaría muy bien de evitarlo " Y Juan Antonio, por su parte, insistía en las limitaciones de la actividad rural desde una perspectiva civilizatoria que su progenitor hubiese rechazado. Juan Antonio insistía en que las actividades "agropecuarias y agrícolas... no nos levantan el tipo común de las poblaciones del interior"[105]» por lo que era necesario impulsar el desarrollo de nuevos emprendimientos manufactureros. Esta visión sin duda reflejaba su admiración por los logros de la cultura norteamericana. Pero dado que el prestigio de la tierra seguía siendo grande entre la élite argentina (y lo seria al menos hasta entrada la década de 1920), también parece sugerir que Juan Antonio (como también su hermano Felipe G.) percibía que, de una 11 otra forma, su futuro se iba a encontrar más vinculado al mundo urbano que a la actividad agraria.

En este escenario, los hijos de Pastor Senillosa no fueron tan exitosos como sus mayores, y en definitiva perdieron su lugar en ia élite argentina. Este resultado no estaba escrito de antemano. Ciertamente, la percepción de que para comienzos del siglo XX existían mayores posibilidades de lograr una sólida posición económica en la economía urbana que en la rural no parece errada. En rigor, todas las grandes fortunas territoriales de la Argentina fueron construidas en los tres primeros cuartos del siglo XIX, antes de que la era de la tierra barata llegara a su fin. Desde entonces, en especial desde el cambio de siglo, la economía urbana presentaba mejores oportunidades para la acción empresarial. Resulta difícil pensar en una fortuna del nuevo siglo que no haya sido hecha en este escenario. El desarrollo de una pujante economía industrial (y más globalmente urbana) abrió grandes oportunidades para los negocios, que se volvieron más ciertas en la próspera década de 1920, cuando la república experimentó una fuerte expansión, y que se continuaron en la más sombría década de 1930, cuando el sector rural entró en una crisis de la que nunca iba a recuperarse plenamente. Aunque la percepción de los Senillosa sobre las ventajas de invertir en el sector urbano eran justas, ello no era una garantía de éxito, y estos jóvenes carecieron de la suerte o del talento para los negocios necesario para triunfar en ese nuevo escenario. Contra lo que se ha argumentado algunas veces, ello no se debía a que la cultura terrateniente no fuese la más propicia para encarar los desafíos que planteaba la economía industrial. Y ello no sólo porque el impulso para incursionar en la economía urbana les fue dado desde dentro de la propia familia. El marcado interés que en muchos de ellos despertó la sociedad norteamericana indica que estos jóvenes (al igual que generaciones previas de la familia), formaron parte del mun-

---

[304] Felipe G. Senillosa a Juan Antonio, Eduardo y Julio Senillosa, 27 julio 1905, AS, 2-6-7.
[!05] Juan Antonio Senillosa a Carlos Gaiarce (borrador) 28 octubre 1908, AS, 2-6-5.

do de las clases altas abierto al futuro. Sus novedosas experiencias con la producción industrial, la gastronomía o la aviación comercial son ilustrativas al respecto. Fueron sus fracasos en estos campos los que, en definitiva, sellaron la suerte de los hijos de Pastor Senillosa, y íos obligaron a mezclarse, conforme pasaban las décadas, cada vez más con las clases medias altas.

LA ZONA CORDILLERANA CHUBUT-AYSÉN. UNA SOCIEDAD FRONTERIZA EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX[1]

Susana Torres *

Los procesos de regionalización y globalización han incentivado, en los últimos años, los estudios sobre fronteras. Desde una perspectiva más etnográfica que histórica han abordado especialmente las relaciones socioculUirales y las construcciones identitarias en la vida cotidiana de las poblaciones fronterizas[2]. Sin embargo, desde una mirada histórica, el análisis de la frontera chileno-argentina tiene en su haber una rica historiografía que partiendo del concepto de región -entendida como "el resultado de complejos territoriales, donde los subsistemas de producción y circulación aparecen reflejados a través de los flujos y redes de relaciones sociales y de mercado"[3]- ha investigado principalmente las formas de producción, los actores involucrados y los intercambios económicos de las regiones binacionales.

En este último abordaje la frontera no divide, está allí para ser "cruzada" por los pobladores fronterizos, intercambiar productos y articular espacios periféricos a la estructura mayor de los estados nacionales. Así, los estudios sobre las relaciones en la frontera chileno-argentina han planteando la existencia de regiones que, superando la cordillera, se vincularon económicamente demorando la integración al mercado nacio-

* Universidad Nacional de la Patagonia Austral - Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.

1 Este trabajo forma parte del proyecto de investigación "La dinámica social en la Patagonia: los flujos migratorios y la organización socio-económica e identitaria en los espacios urbanos", el cual integra el Programa "Historia de la Patagonia: Actividades económicas y organización del espacio. Territorios Nacionales e Identidades", dirigido por ia Dra. Susana Bandieri, con sede en la Universidad Nacional del Comahue. Una versión previa fue presentada en *VIII Jornadas Interescuelás-Departamentos de Historia.* Salta 2001.

2 Alejandro Grimson (comp.) Fronteras, naciones e identidades, Buenos Aires, Ed. Ciccus-La Crujía, 2000; Peter Sahlins, Botmdaries. The making ofFran.ce and Spain in 'che Pyrenees, Berkeley, University of California Press, 1989.

3 Susana Bandieri, "Entre lo micro y io macro: la historia regional. Síntesis de una experiencia", Entrepasados VI, 11 (fines de 1996) p. 80; "Acerca dei concepto de región y la historia regional: la especificidad de la Norpalagonia", Revista de Historia, 5 (Mayo, 1995), pp. 277-293.

nal[4]. Habría cierto acuerdo en que las economías fronterizas argentinas fueron proveedoras de materia prima, principalmente ganado vacuno, y compradoras de productos manufacturados en Chile. Estos intercambios, importantes en las primeras décadas del siglo XX -aunque con distinta intensidad según las regiones-, decayeron hacia el '30 para desaparecer en los '40 debido a la crisis de 1929 y a medidas arancelarias impuestas por los dos países[5].

Los estudios sobre las relaciones fronterizas actuales dan cuenta de la existencia de fronteras inter-estatales, en ías cuales las sociedades locales redefinen sus pertenencias identitarias y nacionales frente a estados que tienden a incrementar su presencia a través de controles y regulaciones, mientras los trabajos sobre la frontera chileno-argentina focalizados a fines del siglo XIX y principios del XX, se enmarcan en el periodo de conformación de los estados nacionales y la institucionalización de sus fronteras políticas que no siempre coincidieron con las "vividas" por la población. En referencia específica al espacio patagónico se conformaron regiones donde la presencia estatal y los controles fronterizos y aduaneros fueron muy débiles. Una es "la región autárquica" -sur de Santa Cruz, Tierra del Fuego y la magallánica chilena-; la otra es la región norpatagónica -las áreas cordilleranas de Río Negro y Neuquén y la zona chilena al sur del Bío Bío~ en las cuales los centros chilenos tenían un peso significativo en las dinámicas comerciales a principios del siglo XX[6].

De Chile llegaron capitales y flujos de inmigrantes que, procedentes principalmente de Punta Arenas y la isla de Chiloé, se asentaron en la región sur de la Patagonia argentina, mientras que de las provincias ai sur del río Bío Bío hasta Puerto Montt[7]

[4]Por ejemplo para el norte Argentino ver Viviana Conii, "Salta entre el Atlántico y el Pacífico. Vinculaciones mercantiles y producciones durante el siglo XIX", en Susana Bandieri (co< i **Cruzando la Cordillera... La frontera argentino-chilena como espacio social,** Neuquén, CEHER. 2001. pp. 233-261; Graciela Olivera, "Articulaciones Mercantil y Transformaciones sociales agrarias en los Llanos (La Rioja, 1900-1960)" en S. Bandieri, **Cruzando la...,** pp. 279-317.

[5] Respecto a la importancia del mercado chileno o el argentino para el comercio de ganado no todos los autores coinciden en su periodización para el caso Neuquino. Susana Bandieri plantea una fuerte dependencia de ios mercados chilenos, la cual comenzó a modificarse a fines de la década del 20, mientras que Beatriz Gentile y otros consideran la existencia de una vinculación atlántica temprana que se acentuó antes de 1920 por la presencia del ferrocarril, quedando solo algunas áreas del norte neuquino orientadas hacia el pacífico. Susana Bandieri, "Areas andinas y relaciones fronterizas: un ajuste de periodización", Jorge P. Rodríguez (ed.) **Araucanía** y **Pampas,** Temuco, Universidad de la Frontera, 1996, pp. 175-200; y "Neuquén en debate: acerca de la continuidad o ruptura del espacio mercantil andino", **Anuario** del IEHS, 14 (1999), pp. 535-563; Beatriz Gentile y otros, "Del Pacífico al Atlántico: el intercambio comercial neuquino en las primeras décadas del siglo XX", **Anuario** del IEHS 13 (1998), pp. 369-390.

° Elsa Barbería, "Chile y Argentina: una región autárquica en el sur 1880-1920", **Waxen,** V.4 (1991), pp. 1-43; Mateo Martinic, "La expansión económica de Punta Arenas sobre los territorios Argentinos de la Patagonia y Tierra del.Fuego (1885-1925)", **Anales del Instituto de la Patagonia,** VII, Punta Arenas, 1976, pp. 5-41; S. Bandieri, "Espacio, economía y sociedad regional, Neuquén: el auge del ciclo ganadero y la organización social del espacio 1879-1930", **Entrepasados** 1, 1 (1991), pp. 35-79; y "Actividades económicas y modalidades de asentamiento", en S. Bandieri, O. Favaro y M. MorineUi, **Historia de Neuquén,** Buenos Aires, Plus Ultra, 1993, pp. 147-261.

[7] Este espacio chileno comprendía de norte a sur las provincias de: Concepción, Bío Bío, Arauco, Malleco, Cautín, Valdivia, Osorno y Llanquihue. Las primeras cuatro provincias formaban la región, tradicionalmente, denominada Araucanía debido a la presencia del pueblo mapuche, llamado también araucano.

emigraron a la región norpatagónica. En ambos espacios se conformaron sociedades fronterizas con una fuerte presencia de chilenos como pequeños criadores o como mano de obra rural. Sin embargo, los estudios han priorizado el análisis de los sectores que invirtieron en la actividad ganadera y comercial -muchos europeos procedentes de Chile[8]- y poco se conoce sobre las relaciones sociales y culturales en estas sociedades de frontera con una fuerte presencia de población chilena[9].

Menos estudiados han sido los territorios patagónicos que comprenden, aproximadamente, la zona cordillerana Chubut-Aysén (ver Mapa)[10]. Dicha zona presenta ciertas particularidades, que la diferencian del resto del espacio patagónico, con relación a sus aspectos geográficos y sus procesos poblacionales y económicos. El presente trabajo pretende indagar en estas dinámicas a ambos lados de la cordillera aunque se focaliza en el espacio argentino. Sin dar respuestas acabadas solo se pretende avanzar en algunas líneas arguméntales que permitirían comparaciones con el resto de las áreas fronterizas.

La zona Chubut-Aysén se distingue por su geografía, en ella la cordillera de los Andes forma una línea discontinua con cordones transversales de este a oeste y deja de ser el límite internacional para acercarse al Océano Pacífico. Así, una costa de fiordos, la cordillera en el interior del territorio y una frontera menos accidentada particulariza la zona de Aysén, que durante toda la mitad del siglo XX, estuvo desconectada, por tierra, del resto del territorio chileno y más fácilmente comunicada al territorio argentino.

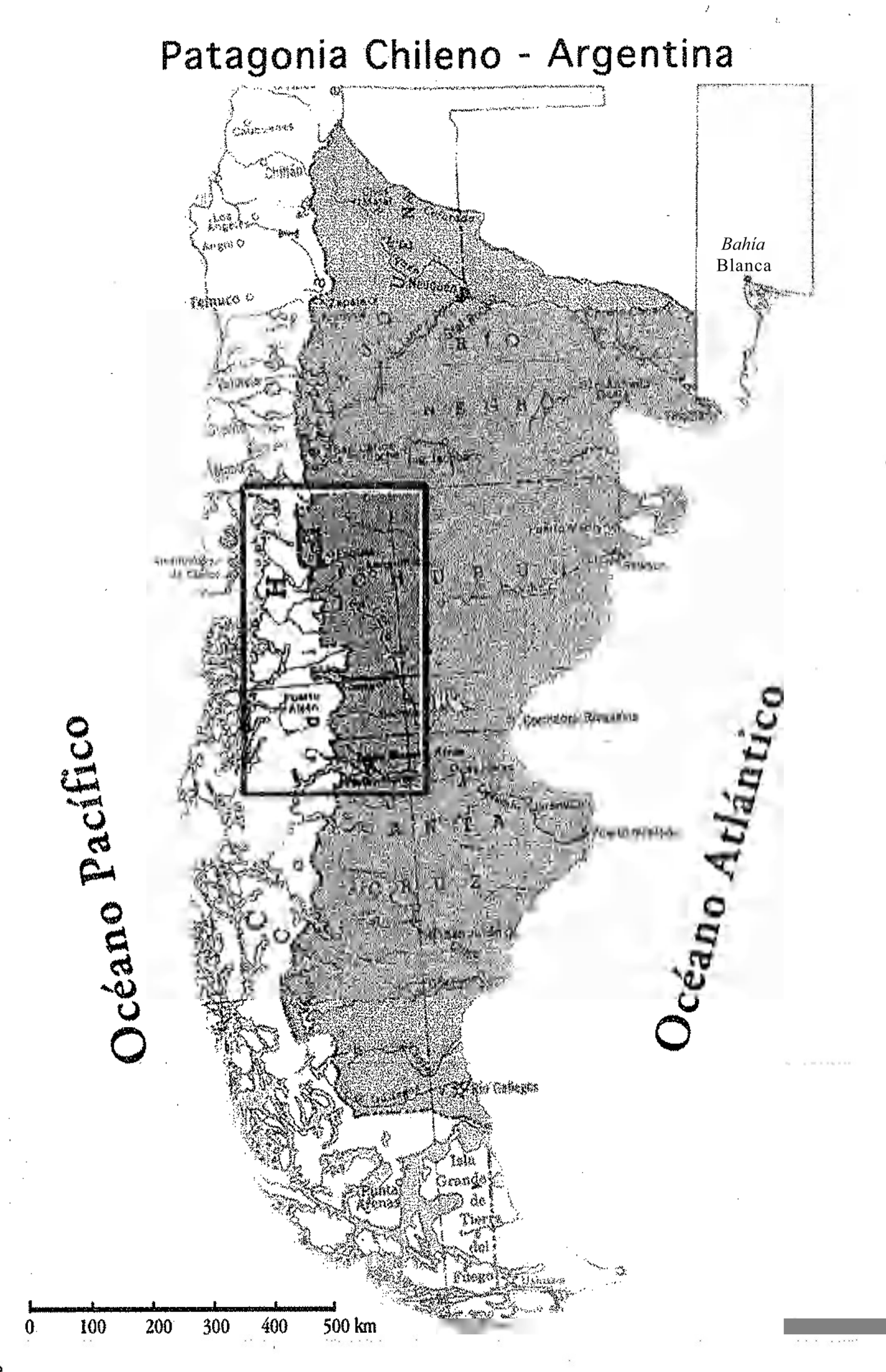
Aislamiento del espacio chileno por un lado y una temprana vinculación de la zona cordillerana chubutense a la costa Atlántica generaron procesos históricos que fueron conformando una sociedad de frontera con características distintas a las otras dos regiones patagónicas. Se dio una dinámica de ocupación de la tierra simultánea en ambos lados de la frontera, aunque más tardía y lenta para Aysén, además de actividades económicas similares y no complementarias. Compartieron inversiones de capitalistas que se establecieron a ambos lados de la frontera, como así también flujos migratorios comunes, los que crearon vínculos sociales y una importante comunidad chilena del lado argentino. Esta situación particular originó, desde los inicios de la ocupación de ambos

---

[8] Susana Bandieri y otros, "Los propietarios de la nueva frontera: tenencia de la tierra y estructuras de poder en el área andina del Neuquén. Primeros avances", Revista **de Historia,** 5 (Mayo, 1995), pp. 133-152; S. Bandieri, "Frontera comercial, crisis ganadera y despoblamiento rural. Una aproximación al estudio del origen de la burguesía tradicional neuquina", **Desarrollo Económico,** 31,122 (Julio-Setiembre, 1991), pp. 209-233; Elmiro Correa Falcón y Luis J. Klappenbach, **La Patagonia Argentina,** Buenos Aires, 1924; Elsa Barbería, "Los dueños de la tierra en la Patagonia Austral", **Todo** es Historia, 318 (Enero, 1994), pp. 17-40; Rosario Güenaga, **Los** extranjeros **en la** conformación de la élite santacruceña, Bahía Blanca, UNS, 1994.

[9] Enrique Masés y otros, **El mundo del trabajo: Neuquén 1884-1930,** Neuquén, Ed. GEHISO, **1995;** A. Frapiccini, G. Ralart y D. Lvovich, "Migración y fluctuaciones del mercado de trabajo: los trabajadores chilenos en Neuquén, **1884-1930", Estudios Migratorios Latinoamericanos, 50, 30** (Agosto, **1995),** pp. **333-356;** Rosario Güenaga, "Los trabajadores chilenos y el nacimiento de la organización gremial en Santa Cruz" en C. Norambuena Carrasco (ed.) **¿Faltan o sobran brazos? Migraciones internas** y **fronterizas (1850-1.930),** Santiago, Ed. Universidad de Santiago, **1997,** pp. **129-153.**

[10] Recientemente han surgido trabajos sobre la zona noroeste del Chubul, María M. Novella y Débora Finkelstein, "Frontera y Circuitos Económicos en el área occidental del Río Negro y Chubut" en Susana Bandieri, (coord.) **Cruzando la frontera.,.,** pp. 397-419; D. Finkelstein, M. Gavirati y M. Novella, "Poblamiento, características de la ocupación de la tierra y de la población agropecuaria en el Noroeste de Chubut (1919)", ponencia presentada en las IV Jornadas de Historia Regional, Caleta Olivia, 1998.


Patagonia Chileno - Argentina
Bahía
Blanca
Océano Pacífico
Océano Atlántico
Punta
Arenas
Isla
Grande
de
Tierra
del
Fuego
0
100
200
300
400
500 km

territorios, una dependencia económica que privilegió la vertiente atlántica planteando un vínculo binacional que, desde una perspectiva comparada, se diferencia del resto de la frontera chileno-argentina. También surgió una sociedad fronteriza en la cual los chilenos, en sus relaciones con los argentinos y europeos, se chilenizaron.

Estas características se argumentarán a lo largo del trabajo y para ello se han utilizado, entre otras fuentes, censos y actas matrimoniales. Si bien estas últimas han sido utilizadas para analizar las relaciones al interior de un grupo migratorio y con los otros, desde la mirada de las pertenencias nacionales o étnicas, también han sido consideradas como indicadores de la pertenencia de clase a través del dato ocupacional. Es muy arriesgado utilizar, como única fuente, los registros matrimoniales para caracterizar una sociedad, pero creemos que es una aproximación válida dada la continuidad temporal de la información, la carencia de cédulas censales y lo espaciado de los censos -que no siempre discriminan ocupaciones por departamentos[11].

La zona cordillerana Chubut-Aysén: "tierras de entre medio"

La expansión de las fronteras interiores del sur chileno-argentino coincidió cronológicamente. Hacia 1885 se había completado el dominio chileno sobre el pueblo mapuche de la Araucanía y, en suelo argentino, los últimos grupos indígenas que resistían con el cacique Sayhueque se habían rendido. Pero, previo a la conquista definitiva, inmigrantes europeos estaban poblando los campos de la Araucanía y chilenos los de la zona de Neuquén y Río Negro[12]. Así, la Araucanía y la zona noipatagónica continuaron sus vinculaciones históricas que se remontaban a los fluidos intercambios indígenas.

Pero desde fines del siglo XIX, los intercambios se dieron entre un espacio chileno más densamente poblado y con centros urbanos —algunos de ellos vinculados, tempranamente, por ferrocarril con el norte minero— y la zona neuquina, que recién a partir de 1883 contó con fortines y, en 1904, con su capital en Chos Malal. Del Pacífico llegaron crianceros, mano de obra y capitales chilenos -Sociedades Anónimas- y se conformó un importante circuito comercial con Chile, el cual se reorientó hacia la costa Atlántica debido al tendido del ferrocarril -Zapala-Bahía Blanca- y el control más estricto de la frontera desde 1930[13].

La presencia chilena, en el extremo sur de la Patagonia, fue anterior a la argentina. Cuando se crearon los primeros centros administrativos en la costa (Río Gallegos y Ushuaia, en la década de 1880) Punta Arenas ya existía desde la década del '40. Dicha población, luego de un inicio azaroso como colonia penal, comenzó su despegue económico hacia 1870, el cual atrajo europeos y chilenos de otras regiones. Desde allí cruza-

---

[11] Puede argumentarse que las inspecciones de tierras es una fuente muy rica para analizar las actividades económicas, pero ello implicaría una investigación de largo alcance en Rawson, la capital de la Provincia de Chubut.

[12] Carmen Norambuena Carrasco, "La opinión pública frente a la emigración de los chilenos a Neuquén 1895-1930", en C.N. Carrasco (ed.), ¿Faltan o sobran Brazos?, op. cit., pp. 79-98.

[13] Susana Bandieri, "Condicionamientos históricos del asentamiento humano después de la ocupación militar del espacio", en S. Bandieri, O. Favaro y M. Morinelli, Historia del Neuquén, Buenos Aires, Plus Ultra, 1993, pp. 109-141; S. Bandieri, "Estado Nacional, Frontera y relaciones fronterizas en ios Andes norpatagónicos: continuidades y rupturas", en S. Bandieri, Cruzando ia..., op.cit., pp. 345-396.

ron la frontera inmigrantes y capitales para expandir sus actividades ganaderas, comerciales y financieras. Cuando estas últimas decayeron, subsistió hasta la década del 40 la exportación de ganado que desde los primeros años abastecía los frigoríficos chilenos[14].

¿Qué sucedió en la zona fronteriza Chubut-Aysén ubicada entre estas dos regiones patagónicas, en las cuales el peso demográfico y económico estaba en el Pacífico? El desarrollo socioeconómico del área cordillerana Chubut-Aysén fue parte de los procesos que se dieron en el norte y sur patagónico, a ambos lados de la frontera y en la zona atlántica chubútense. La provincia de Aysén, dada su difícil geografía y su poco valor estratégico para el Gobierno Chileno aún permanecía despoblada a comienzos del siglo XX[15]. Durante el siglo XIX fue explotada por chilotes que incursionaban en la región para dedicarse, a la caza de lobos, la tala de árboles o la actividad pesquera. Cuando, en la segunda mitad del siglo XIX se realizaron dos intentos privados de ocupación para la explotación de sus recursos naturales, los chilotes se incorporaron como mano de obra. Pero estos emprendí míen tos fueron de corta duración como la creación de una colonia por parte del gobierno chileno en 1889[16].

Los intentos de colonización, durante el siglo XIX, terminaron todos en un fracaso. Las cuestiones de límites entre Argentina y Chile y la necesidad de conocer las zonas en litigio fueron las que llevaron al Gobierno Chileno a explorar la región y sus potencialidades para la colonización, más allá del litoral marítimo. El poblamiento se inició con dos procesos simultáneos que comenzaron luego de la demarcación de límites de 1902: uno por iniciativa del Estado Chileno, el cual otorgó grandes extensiones a particulares o Sociedades Anónimas -Sociedad Industrial de Aysén, Compañía Explotadora del Baker, entre otras- y el otro, realizado por migrantes procedentes de Argentina que, espontáneamente, se asentaron en la región. Este tardío proceso de ocupación también demoró la formación de centros urbanos, los cuales se crearon oficialmente a partir de fines de la década de 1910 -Balmaceda, Coyhaique, Puerto Aysén, Chile Chico. Recién a partir de la década del '30, como consecuencia de la Ley de Colonización, sancionada por el Gobierno Chileno, se aceleró el proceso de poblamiento dé Aysén.

Mientras la zona chilena era un espacio deshabitado a fines del siglo XIX, el territorio del Chubut había recibido en 1865 el primer contingente de galeses que se asentaron en el valle del río Chubut. La comunicación con el gobierno argentino, que asistió a la colonia en los primeros años, y la necesidad de dar salida a su producción los llevó a plantear soluciones para mejorar los transportes marítimos y terrestres. Primero fue la adquisición de barcos para transportar el trigo a Buenos Aires y luego el tendido del ferrocarril para trasladar la producción hasta la costa. Así, su ubicación geográfica favoreció la consolidación del vínculo Atlántico a través de Puerto Madryn[17].

---

[14] Laude Nock, "Elhnicity and economics in Punta Arenas, Chile", tesis doctoral, Montreal, McGill University, 1990; M. Martinic, "Patagonia Austral: 1885-1925 un caso singular y temprano de integración regional autárquica" en S. Bandieri (coord.), **Cruzando la cordillera...,** op.cit., pp. 459-486,

[15] Recién en 1874 parte de la zona es incorporada administrativamente a la provincia de Chiloé y el sector sur al territorio de Magallanes. En 1928 fue creado el territorio de Aysén. Luis Carreño Palma, "Migración y colonización de Aísén" en Carmen N. Carrasco (ed.), op. cit, p. 120.

™ Luis Carreño Palma, "Chilotes en Aysén y Explotación de ios Recursos naturales", **Boletín de Historia** y **Geografía** 13, Octubre, 1997, pp. 93-102; y "El poblamiento del Valle Simpson", **Atenea** 476, segundo semestre 1997, pp. 33-43.

[17] Bernabé Martínez Ruíz, **La colonización galesa en el valle del Chubut,** Buenos Aires, Ed. Galerna, 1977, pp. 96-109.

Los colonos no solo miraron hacia el Este sino también hacia el Oeste. Debido a la necesidad de tierras, por la llegada de nuevos flujos en la década del 70, comenzaron a explorar el interior del territorio. Este avance hacia el Oeste lo continuaron junto al primer gobernador del Chubut, el Tte. Coronel Luis J. Fontana. En 1885 recorrieron los valles cordilleranos y en 1888 un grupo de galeses trasladó a la zona sus herramientas y ganado dando origen a la Colonia 16 de Octubre[18]. La necesidad de un centro urbano hizo que en el extremo norte de la colonia se delimitara, en 1906, el pueblo de Esquel y en 1918 se fundara el segundo pueblo, Trevelin. En el extremo sur la fundación de los pueblos es más tardía, Río Mayo se creó oficialmente en 1935, aunque los pobladores habían comenzado a asentarse desde 1898[19].

La zona cordillerana, a la llegada de los galeses, ya estaba habitada por grupos indígenas tehuelches y mapuches, algunos de ellos, desplazados de sus territorios originarios por el avance del Ejército Argentino durante la "Campaña al Desierto." Una vez rendidos los últimos caciques fueron confinados en colonias, entre otros, Sayhueque y su grupo en tierras de la Colonia San Martín, al norte del Río Genoa, en 1892 y Miguel Nahuelquir en la colonia Cushamen en 1899[20].

Junto a las colonias indígenas y la galesa "16 de Octubre" se establecieron grandes estancias como la Argentina Southern Land Company (ASLCO) al norte o Estancia Valle Los Huemules al sur. Pero la ocupación de las tierras se debió principalmente a la conformación de pequeñas o medianas unidades productivas a cargo de propietarios, arrendatarios y un número importante de pequeños crianceros, en su mayoría ocupantes sin título[21].

A diferencia de la región de Aysén, para la cual los centros urbanos sobre el Pacífico se encontraban muy alejados (Punta Arenas) o su acceso era dificultoso (Puerto Montt), la zona cordillerana de Chubut tuvo referentes urbanos en la costa Atlántica: Puerto Madryn y desde 1901 el puerto de Comodoro Rivadavia. Estas características ubicaron a la zona Chubut-Aysén en un triángulo comprendido entre la región sur con su centro dinámico en Punta Arenas, la región norpatagónica también con sus referentes urbanos en Chile -Valdivia, Temuco, Victoria, etc.- y la colonia galesa del valle del Chubut conectada desde temprano a la vertiente Atlántica. Esta particular situación influyó en la colonización y explotación de las tierras, los flujos migratorios y los circuitos económicos que se establecieron.

---

[18] En 1891 llegan las primeras doce familias. Clery A. Evans, "John Daniel Evans 'El Molinero'", Trevelin, ed. del autor, 1999, pp. 96-114; Clemente Dumrauf, **Historia de Chubut,** Rueños Aires, Plus Ultra, pp. 293-305.

[19] Marcelo Troiano, **Y nació Esquel,** Buenos Aires, ed. del autor, Í993.

[20] Las otras colonias indígenas en la zona cordillerana fueron: Gualjaina, al sur de la colonia Cushamen, integrada por grupos dispersos de aborígenes; colonia Mariano Epulef creada en 1919 ai sur de Gualjaina. Los descendientes de Nahueipan se asentaron en el boquete homónimo y en el lago Rosario, ambos cerca de Esquel. Cerca de Río Mayo, en El Chalía se asentó la única comunidad tehuelche del cacique Curuhuinca, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNPSJB, **Chubut,** Trelew, UNPSJB, 1996, pp. 83-93; CuiTuhuinca Roux, **Las Matanzas del Neuquén. Crónicas Mapuches,** Buenos Aires, Plus "Ultra, 1993, pp. 230-245.

[21] Mateo Martinic, "La Expansión Económica de Punta Arenas sobre los territorios Argentinos de la Patagonia y Tierra del Fuego, 1885-1925", **Anales del Instituto Patagónico** 7. Punta Arenas, 1976, pp. 21-28; Elsa Barbería, op. cil., pp. 36-37; Eduardo Míguez, **Las Tierras de los ingleses en la Argentina 1870-1914,** Buenos Aires, Editorial Belgrano, 1985, pp. 247-292.

Flujos de capitales y población en Chisbut-Aysén

En el sur y norte de la Patagonia Argentina la ocupación de tierras fue realizada por distintas corrientes de capitales e inmigrantes, con una importante participación de aquellos procedentes de Chile. La expansión de ese flujo chileno pobló también la zona cordillerana Chubut-Aysén pero con una diferencia, la frontera fue testigo de un movimiento migratorio Atlántico-Pacífico y más tardíamente Pacífico-Atlántico y de inversiones de capitales procedentes del norte y del sur chileno.

En Aysén, luego de 1902, el gobierno Chileno otorgó 10 concesiones a particulares por un plazo de 25 años a cambio de una serie de obligaciones como, por ejemplo, poblar con familias anglosajonas y establecer líneas de comunicación con Puerto Montt o Punta Arenas[22]. La mayoría no cumplieron y transfirieron sus concesiones a Sociedades Anónimas. Las tres Sociedades más importantes por las extensiones de sus tierras en la zona de la frontera fueron: la Sociedad Industrial de Aysén que ocupó la zona de Coyhaique en 1903; la Sociedad Explotadora del Baker con tierras en la margen norte del lago Carreras (Lago Buenos Aires en Argentina) en 1904 y la Sociedad Ganadera Río Cisnes en la zona del río del mismo nombre[23].

Una parte importante de las tierras más productivas, en la zona cordillerana de Aysén, estuvieron en manos de capitales de europeos enriquecidos en Punta Arenas, quienes habían expandido sus actividades en el sur patagónico o en Tierra del Fuego. En la cordillera chubutense empresas originadas en Chile y capitalistas con intereses a ambos lados de la frontera invirtieron en tierras, en algunos casos colindantes a sus posesiones en Aysén. Así, la Sociedad Ganadera "Valle Huemules" que tenía entre sus accionistas a Mauricio Braun y losé Menéndez ocupó los campos de Valle Huemules que limitaban con las posesiones de la Compañía Explotadora del Baker[24] y, en 1907, la Sociedad de Aysén arrendó terrenos contiguos en Chubut. Mauricio Braun adquirió, a título personal en 1907,20.000 hectáreas muy cerca de la frontera con Chile y posteriormente otras

[22] **Luís Carreño** Palma, **"Migración..., op.cit., pp.** 124-125; **Censo de Territorios Nacionales 1920** y **Censo Agropecuario Nacional de 1937.**

[23] La Sociedad Industrial de Aysén obtuvo 826.900 has. y su principal accionista y organizador fue Mauricio Braun. La Sociedad explotadora del Baker obtuvo 80.000 has. y entre sus accionistas estaban Mauricio Braun, José Menéndez, Gastón Blanchard, Ernesto Hobbs. Cuando la concesión caducó en 1911 la Sociedad Estancia Posadas Hobbs y Cía (donde participaba M. Braun) explotó los terrenos asociada a la firma ganadera fueguina Bridges y Reynolds. En la década del 40 y previo retiro de la firma fueguina, la S. E. Posadas Hobbs y Cía, Lucas Bridges y M. Braun (h) formaron La Sociedad Anónima Ganadera Valle Chacabuco. En 1905 se formó The Anglo-Chilean Pastoral Company Ltd. que obtuvo 150.000 has., la cual en 1924 pasó a ser la Sociedad Ganadera Río Cisnes con participación de Mauricio Braun. Mateo Maríinic, "La Expansión Económica...", op.cit, pp. 21-28; y "Ocupación y Colonización de la Región Septentrional del Antiguo Territorio de Magallanes, entre los Paralelos 47 y 49 Sur", **Anales del Instituto Patagónico** VIII, Punta Arenas, 1977, pp. 9-32; ElsaBarbería, op.cit., pp. 36-37; Danka Ivanoff Wellmann, La **Guerra de Chile Chico o "Los Sucesos del Lago Buenos Aires",** Valdivia, Ed. del autor, 1997, pp. 8-23.

[24] La Sociedad Ganadera Valle Huemules fue integrada por Mauricio Braun, La Sociedad Menéndez Behety y Charles Miíward, creada en 1913 adquirió a Julio Segard el 60% de los derechos sobre sus campos ubicados al sur de Chubut y norte de Santa Cruz, en el límite con Chile. Otras sociedades chilenas que invirtieron fueron la Sociedad Agrícola y Frigorífica de Cochamó que explotó 100.000 has. cerca de la Colonia 16 de Octubre; La Sociedad Explotadora de Tecka, propietaria de 100.000 has.

estancias[25]. En el norte, los capitales británicos que formaron La Argentine Southern Land Company (ALSCO) ocuparon tierras al norte de Esquel y sur de Río Negro[26].

Pero, ¿quiénes poblaron el resto de las tierras fiscales disponibles a ambos lados de la cordillera? Aquí es donde las diferencias con las otras regiones patagónicas en relación con los desplazamientos y las características de los flujos migratorios surgen claramente. En la zona del Neuquén y Río Negro la población chilena cruzaba la frontera de las zonas colindantes, mientras en el extremo sur argentino predominaban los magallánicos o los chilotes que entraban a territorio Argentino vía Punta Arenas. La zona del Chubut no tenía, en las primeras décadas, en su contraparte chilena un área poblada generadora de flujos migratorios. Los flujos procedían, principalmente, de las provincias chilenas al sur del Bío Bío, algunos con escala previa en territorio argentino (Neuquén y Río Negro), del valle del Río Chubut y de otras regiones del país principalmente de Buenos Aires o la Capital Federal.

En 1895, la población rural de la zona cordillerana chubutense era de 1.163 habitantes distribuidos de la siguiente manera: 300 en la colonia 16 de Octubre y el resto, mayoritariamente, en las áreas de población indígena[27]. La población argentina era el 78% y entre los extranjeros, el 22%, los europeos conformaban el 11% (los galeses 8.25%) y los chilenos alcanzaban el 9.4%. Entre los argentinos, la mayoría eran nacidos en Chubut (68%) y el resto procedía principalmente de Río Negro y Neuquén (14.7% y 8.40% respectivamente). Del otro lado de la cordillera, la población hacia 1907 no superaba los 197 habitantes concentrados en la zona de Aysén 54, en Coyhaique 62 y en Baker SI[28].

Mientras del lado Argentino se daba un proceso de poblamiento más temprano y acelerado, el lado chileno contaba con muy pocos habitantes y tierras fiscales vacantes. Esto originó que, junto a las importantes concesiones otorgadas por el gobierno chileno a particulares o Sociedades Anónimas, se diera una ocupación espontánea de tierras por migrantes que se habían asentado en la provincia del Neuquén y Río Negro procedentes de Nuble, Bío-Bío, Malleco, Cautín y Valdivia y que reingresaron a su país con el deseo de acceder a la propiedad de la tierra. De norte a sur, grupos de residentes en la Argentina cruzaron la frontera en busca de tierras sin dueño. El pueblo de Futaleufú debe su origen al asentamiento de colonos entrados desde Argentina. El valle del río Simpson presenció entre 1912 y 1919 la llegada de chilenos, también procedentes de Argentina, quienes para lograr el reconocimiento oficial de ocupación debieron enfrentarse con la Sociedad Industrial de Aysén.

---

[25] Las estancias de Mauricio Braun en Chubut eran La Pepita, en ia zona del Lago Fontana en el límite binacional, Laura y La Laurita en la zona centro-norte del departamento de Río Senguer.

[26] ALSCO fue creada en i889 y entre los miembros de su directorio se encontraba C. Lockwood que ya contaba con estancias propias en la Patagonia y era miembro de la Santa Fe and Great Southern Land Company; Eduardo Míguez, op.cit., pp. 247-292.

[27] Las otras zonas con mayor concentración de población eran: 300 habitantes en la zona del Genoa, donde se había asentado la tribu de Sayhueque,106 en El Chalía, 186 en la zona de Cushamen, 86 en Apeleg y en Senguer y Mayo 63; Segundo Censo Nacional de 1895.

[28] Los datos corresponden al Departamento 16 de Octubre que abarcaba una zona más amplia que los 5 departamentos cordilleranos creados en 1915 y consideramos en este trabajo, sin embargo dado que la población se concentraba en la zona cordillerana y no en la meseta, la infonnación censal es muy aproximada; Segundo Censo Nacional de 1895 (argentino); Censo Nacional 1907 (chileno).

Más al sur, los derroteros de algunos migrantes muestran claramente sus experiencias en suelo argentino y su retorno a Chile. Antolin Silva Ormeño, poblador chileno en Lago Blanco (al sur del Chubut) emigró al Valle Simpson, en 1914 se trasladó más al sur y en 1917 fundó el pueblo de Balmaceda con lá idea de reunir a sus paisanos residentes en Argentina. Cantalecio Jara, procedente de la zona del Bío-Bío, emigró con su familia a Chosmalal trasladándose posteriormente a Junín de los Andes, donde desempeñó tareas de mediero y domador. Más tarde se asentó con un permiso de ocupación en la zona de Lago Blanco. Allí, se enteró de la existencia de tierras desocupadas en Aysén y en 1908, convencido por su hermano y otros chilenos, ya asentados en la zona del lago Buenos Aires, cruzó la cordillera con ganado, pero continuó manteniendo sus posesiones en Argentina. Fueron estos colonos los que dieron origen a la localidad de Chile-Chico comunicada desde su fundación con el pueblo de Los Antiguos, en Argentina[29].

Esta migración hacia el Pacífico tenía antecedentes previos, en 1896 un galés, Juan Richard, se había establecido en Ñirehuao para criar vacunos creyendo encontrarse en territorio argentino. Luego del Laudo Arbitral de 1902 debió vender sus mejoras y ganado a la Sociedad Industrial de Aysén y retirarse al Valle del Chubut. Pero posteriormente, otros galeses se asentaron en la zona del Río Encuentro, fueron quienes, en el plesbicito de 1902 -durante la fijación de límites- no optaron por continuar viviendo bajo la bandera argentina como la mayoría de los habitantes de la Colonia 16 de Octubre[30]. También cruzaron la cordillera, hacia Chile, alemanes que vieron frustrado su acceso a la propiedad de las tierras, en la zona de Río Pico, al revocarse la concesión del gobierno argentino de la Colonia alemana Friedland en 1906[31].

En la zona cordillerana Chubut-Aysén se encontraron capitales del sur y del norte y derroteros migratorios de europeos y chilenos que muestran una estadía en Argentina y una nueva migración o retorno a Chile e inmigrantes chilenos que se asentaron directamente en ambas zonas procedentes principalmente de las provincias chilenas que habían poblado el norte patagónico. Estos procesos poblacionales -con ciertos cambios desde 1930- y las diferencias demográficas subsistieron en los años posteriores. Aysén, en 1920, sólo contaba con 1.960 habitantes y si bien su población se incrementó significativamente a partir de 1930, hasta la década del 50 la zona cordillerana del Chubut

---

[29] Estos colonos protagonizaron la llamada "guerra de Chile-Chico" para evitar la expulsión de las tierras que habían ocupado, reclamadas por la Sociedad Anónima que ocupaba las tierras de la ex Compañía del Baker. Luis C. Palma, "Migración y...", op.cit., pp. 127-128; y "El Poblamiento...", op.cit., pp. 38-42; Danka Ivanoff Wellmann, **La Guerra de...**, op.cit., pp. 26-31.

[30] En 1902, cuando estaba por concluirse las tareas de la Comisión binacional para la fijación de límites, no había acuerdo entre las partes respecto al tramo comprendido por la Colonia 16 de Octubre. El árbitro, Sir Thomas Holdich, optó por preguntar a los colonos galeses a qué país deseaban pertenecer. La mayoría optó por Argentina debido a los lazos que mantenían con los galeses del valle inferior del río Chubut y el temor a perder las tierras concedidas por el Gobierno Argentino. Clemente Dumrauf, op.cit., p. 367.

[31] Wilhelm Vallentin obtuvo tierras en la-zona del Río Pico con el propósito de crear una colonia de alemanes "Friedland"—tierra de Paz. Al no poder cumplir con las obligaciones contraídas ante el Gobierno Argentino, su concesión fue cancelada en 1906. Sin embargo se asentaron 9 familias alemanas entre 1907 y 1908 y otras cruzaron a Chile o se ubicaron en otros lugares de la provincia del Chubut, **Chubut, Turismo...**, pp. 158-159; Ernesto Maggiori, **Donde los lagos no tienen nombre. La historia de Río Pico y la colonia alemana Friedland,** Comodoro Rivadavia, Ed. Universitaria de la Patagonia, 2001, pp. 49 y 131.

fue la más poblada[32]. Estas particularidades históricas generaron una dinámica económica distinta al resto de la Patagonia.

Actividad económica orientada al Atlántico

Las diferencias demográficas, los procesos poblacionales, la desconexión del área chilena con su territorio nacional mientras del lado argentino ya existía una salida Atlántica que se intensificó con la creación del puerto de Comodoro Rivadavia, la inversión de capitales del mismo origen a ambos lados de la cordillera, además de un desarrollo productivo similar dieron origen a una actividad comercial que miró hacia el Atlántico desde los inicios de su ocupación.

La producción de la región cordillerana chubutense estuvo vinculada fundamentalmente a la ganadería, que fue modificando su stock a lo largo de los años. El ganado vacuno muy importante en los inicios del siglo XX se redujo significativamente con relación al incremento del ovino. Los stocks bovinos fueron más importantes en los departamentos del norte, mientras que los de los ovinos fueron más numerosos en los del sur. En los primeros -Cushamen y Futaleufú- existió también una producción de cereales, especialmente trigo (en la Colonia 16 de octubre) y una industria harinera que desapareció a mediados de la década del 40.

Cuadro 1: Stock ganadero de la zona cordillerana de Chubut hasta 1920

Censos	Ganado bovino	Ganado ovino	Caprino
1895	21.357	28.554	-
1914	93.174	849.972	22.850
1920	64.419	919.021	22.444
1937	90.936	2.900.467	118.720

Fuentes: **Segundo Censo Nacional 1895; Tercer Censo Nacional 1914; Censo General de Territorios Nacionales 1920; Censo Nacional Agropecuario 1937.**

Para la zona de Aysén sólo tenemos datos fragmentados que sugieren actividades ganaderas similares a las realizadas del lado argentino y explotación forestal. Por ejemplo, la Sociedad Explotadora del Baker para iniciar sus actividades trasladó 6.000 vacu-

[32] Aysén en 1930 contaba con 8.886 habitantes y en 1933 con 9.711. En 1940 su población ascendía a 17.014 y tenía dos centros urbanos de más de 1.000 habitantes, Puerto Aysén con 3.767 y Coyhaique con 2.577. Eí censo de 1952 registró 26.262 habitantes de los cuales 3920 residían en Puerto Aysén, 5,870 en Coyhaique y 1.101 en Chile Chico. En 1947, la cordillera chubutense tenía 28.730 habitantes, de los cuales 5.584 residían en Esquel, mientras los otros centros urbanos no superan los 1.000 habitantes. José María Sarobe, **La Patagonia** y **sus Problemas,** Buenos Aires, Centro de Estudios Unión, 1999, p. 116; República de Chile, Dirección de Estadística y Censos, **Tendencias del poblamiento en Chile desde 1940 a 1960** y **análisis de los factores geográficos que influencian su dinámica,** Santiago de Chile, 1969; **Censo de territorios Nacionales de 1920** y **Cuarto Censo General de Argentina 1947.**

nos y 20.000 lanares desde la zona de Río Gallegos, 3.000 vacunos desde la provincia de Buenos Aires y 2.000 más desde Tecka (Chubut). Para 1917 los chilenos emigrados de la Argentina, en la misma zona, contaban con 20.000 cabezas de ganado lanar, 10.000 vacunos, 5.000 caballares y 6.000 cabríos[33].

Los pobladores del lado argentino necesitaban vender sus excedentes de ganado y la lana y comprar mercaderías y materiales para sus unidades productivas y para ello buscaron las mejores alternativas disponibles. Si bien comercializaron con Chile, principalmente en los departamentos del norte del Chubut, la vinculación Atlántica fue muy importante. La ASLCO desde el inicio de sus actividades tuvo una vinculación dual pero, una vez solucionados los problemas de transporte, se inclinó hacia el mercado nacional argentino. Hacia 1898, cuando un cambio desfavorable y un impuesto a la importación de ganado en pie afectaron sus ventas a Chile, la empresa trató de ubicar sus vacunos en los mercados argentinos, pero sin éxito, lo que la obligó a continuar sus ventas a Chile, el principal mercado hasta 1908. Sin embargo, desde 1906 con el mejoramiento de su stock vacuno, buscó nuevas formas de comercialización y encontró, como la más rentable, el sistema de participación con invernadores del norte. Hacia 1910 realizó acuerdos con la *Santa Fe and Córdoba Great Southern Land Company* para enviar el ganado a engordar a su estancia de Córdoba y más tarde arrendó estancias en Buenos Aires para engordar los novillos. Hacia 1912 casi todas las ventas se efectuaban en la provincia de Buenos Aires. En 1914 el mercado chileno había sido reemplazado[34].

Si bien la ASLCO en sus comienzos comercializaba vacunos en Chile, el abastecimiento de la estancia y la venta de lana—que se incrementó desde 1905 lo realizaba en el Atlántico. Puerto Madiyn era el centro de entrada y salida de mercaderías y productos de la estancia. En 1907, pesadas carretas transportaron 32 toneladas a Puerto Madryn y volvieron cargadas con 220; en 1909 las cargas se habían incrementado a 76 y 330 toneladas respectivamente. Las mercaderías entradas abastecían los almacenes de la empresa que les facilitaban efectivo a través de la venta a clientes externos. La comercialización de la lana, la actividad más redituable de la empresa, recorría su propio circuito Atlántico, de la estancia se enviaba por carreta a Puerto Madryn para su embarque a Amberes[35].

Más al sur se dio una vinculación Atlántica tanto del lado argentino como del chileno. Cuando Braun y Blanchard estaban decidiendo la inversión de capitales en la zona del Baker consideraron su proximidad á la frontera argentina y las facilidades para el traslado de animales y mercaderías. A inicios de la década del 10 ésta tarea se vio facilitada al contar con la estancia Valle Huemules del lado Argentino y la posibilidad de vender ganado al Frigorífico en San Julián. Además, desde 1914 podían utilizar la punta de riel en Las Heras, a mitad de camino de puerto Deseado[36] -cabecera del ferrocarril-

---

[33] Danka Ivanoff, **Caleta Tortel** y **su Isla de los Muertos,** Santiago, ed. de la autora, 2000, pp. 26-29 y 37.

[34] Esta vinculación atlántica, para el comercio de ganado, desde 1914, coincide con la periodización propuesta para el sur de Neuquén por Beatriz Gentile y otros, "Del Pacífico al Atlántico...", op.cit., pp. 369-390.

[35] Eduardo Míguez, op.cit., pp. 261-272.

[36] Esta opción de comercializar la producción en Puerto Deseado fue utilizada por pocos pobladores, la mayoría lo hacia en el puerto de Comodoro Rivadavia a través del ferrocarril Comodoro-Sarmiento.

donde Mauricio Braun y Alejandro Ménendez Behety, entre otros, establecieron un frigorífico en 1922[37]. Los chilenos asentados espontáneamente en la zona del Baker, viajaban hasta Comodoro Rivadavia llevando sus productos en grandes chatas, tiradas por 12 o 16 caballos, las que regresaban cargadas de mercaderías para todo el año. En 1919 Cantilo Jara comercializó en Argentina 15.000 kilos de lana, 500 cueros lanares y 50 bueyes[38].

En la zona de la Colonia 16 de Octubre la vinculación atlántica estuvo desde los inicios de la actividad ganadera y agrícola. Las carretas cargadas de lana, cueros y quesos cruzaban el territorio hasta el valle inferior del Río Chubut y regresaban con mercaderías y correspondencia. Pero la distancia, la precariedad de los caminos y los transportes hizo que los galeses trataran de buscar el autoabastecimiento -cultivaron trigo y verduras- y una salida hacia el pacífico cercana a la colonia[39].

Los intentos de los colonos de abrir un camino hacia el Pacífico fracasaron[40]. Las alternativas posibles se redujeron y entonces comercializaban ganado en pie—principalmente vacunos—en Chile y se abastecían y vendían su producción lanera y triguera en Argentina. Compradores chilenos llegaban, a veces, a la colonia para comprar bovinos o los colonos organizaban aireos que, vía Bariloche, comercializaban en Victoria, Chile. En la década del 10 comenzaron a utilizar para la venta de bovinos y ovinos el ferrocarril que desde San Antonio llegó en 1916 a Ing. Jacobacci, vía que desplazó totalmente a Chile en la década del 20[41]. La producción de lana se transportaba para ser exportada a Puerto Madryn. Sin embargo desde 1906 no debieron realizar todo el recorrido, podían vender en la Sucursal de la Compañía Mercantil Chubut[42] que se estableció en Arroyo Pescado, lugar cercano a la Colonia o en otras firmas que se instalaron en la zona en la década de 1910.

La producción triguera de la colonia que abastecía las necesidades de la zona, contó con un molino desde 1895. Posteriormente, Molino Andes vendía su producción en el espacio patagónico hasta la llegada del primer tren procedente de ingeniero Jacobacci

---

Alejandro Aguado, **El viejo oeste de la Patagonia. Lago Blanco, Valle Huemules, El Chalía-Chubut,** Comodoro Rivadavia, ed. del autor, 2000.

[37] Graciela Ciselli, **Bailando al compás de la lana. El ovino: motor del desarrollo comercial de Puerto Deseado (1881-1944),** Comodoro Rivadavia, ed. del autor, 1999.

[38] Danka Ivanoff, **La guerra de...,** op.cit., p. 107.

[39] John Evans cuenta en sus memorias "fue una lucha muy dura para los primeros pobladores, el centro comercial más cercano era la zona atlántica distante 400 millas y los únicos productos que podíamos vender eran cueros, lanas..." Clery A. Evans, op.cit., p. 114; Abraham Matthews, op.cit., p. 135.

[40] Desde los comienzos, los galeses estuvieron interesados en abrir una ruta que uniera el Pacífico con el Atlántico. En 1893 exploraron posibles pasos, en 1910 firmaron un acta para crear una comisión con el propósito de "conseguir vía y medios de transporte entre el Departamento y el océano Pacífico" y en 1932 comenzaron a construir un camino desde Futaleufú -pequeña población chilena aislada del resto del territorio nacional y solo comunicada con la Colonia 16 de Octubre- pero tampoco se concretó pues el gobierno chileno no autorizó la obra. Clery Evans, op.cit., pp. 140,156-161; Glyn Williams, **The desert and the dream 1965-1915,** Cardiff, University of Wales Press, 1974.

[41]Glynn Williams, "La Colonia 16 de Octubre", **El Regional,** Gaiman, Julio 1975, pp,13-14.

[42] En 1885 los colonos galeses del Valle del Chubut, para mejorar la comercialización de sus productos, hasta entonces en unas pocas manos, crearon una cooperativa, La Compañía Mercantil Chubut y contrataron un barco. En 1906 abrieron una sucursal en Anoyo Pescado y luego otras en Tecka y Esquel. Fue liquidada en 1933 y se transformó en la Compañía Mercante Chubut. Abraham Matthews, **Crónica de la Colonia Galesa de la Patagonia,** Buenos Aires, Ed. Alfonsina, 1995, pp. 105-107 y 129-131; Clemente Dunroff, op.cit., pp. 277-278; Marcelo Troiano, Y **nació Esquel...,** op.cit., pp. 56-58.

a la localidad de Esquel, en 1945, el cual terminó con la industria harinera que no pudo competir con los grandes molinos como Bunge y Born.

En el resto del territorio muchos estancieros, arrendatarios y pequeñosproductores recurrieron, para abastecerse y comercializar sus producciones a las dos firmas más importantes del sur Argentino, La Sociedad Importadora y Exportadora de la Patagonia (La Anónima) y La Sociedad Anónima de Exportación e Importación Lahusen y Cía, las cuales establecieron sucursales en la zona cordillerana[43]. En las estaciones del Ferrocarril Comodoro Rivadavia-Sarmiento, más próximas a la zona de Río Mayo, La Anónima -en Holdich y Cañadón Lagarto- y Lahusen, en esta última, establecieron comercios hasta mediados de la década del 30 en que la competencia del camión redujo su importancia como estaciones concentradoras de la producción de la cordillera[44]. Ante esto, Lahusen abrió una sucursal en Río Mayo, en 1928 y dominó el comercio de la región.

Estas casas comerciales concentraban gran parte de la compra de la producción cordillerana y el abastecimiento de los pobladores rurales. El resto de las transacciones comerciales se realizaban en los almacenes de ramos generales[45] localizados en los cruces de caminos o en los pequeños pueblos fronterizos, los cuales eran, muchas veces, los únicos puntos de abastecimiento y de comunicación para la población de Aysén. Esto sucedía con Futaleufú o Balmaceda, esta última a través del paso Huemules sacaba la producción al lado Argentino. Para la década del 30 exportaban lanas, cueros vacunos y lanares, y maderas de lenga aserradas e importaban harina, azúcar, yerba y arroz. Más al sur, Chile-Chico encausaba su tráfico de pasajeros, frutos y mercaderías por los Antiguos ya sea para alcanzar nuevamente Chile por Balmaceda o Alto Río Mayo, o a modo de intercambio entre ambos países[46].

Todo indicaría que en la zona cordillerana Chubut-Aysén se conformó un circuito económico distinto al de las otras regiones patagónicas. Desde la llegada de los primeros pobladores se dio un comercio volcado hacia el Atlántico, que solo se bifurcó hacia el Pacífico para la comercialización del ganado vacuno hasta mediados de la década del 10. En este espacio patagónico, básicamente rural, con grandes estancias pero con una mayoría de ocupantes sin título o arrendatarios se fue conformando una sociedad con vinculaciones económicas pero también sociales.

E! mundo rural en la zona fronteriza

La zona fronteriza Chubut-Aysén fue una alternativa de asentamiento para argentinos e inmigrantes europeos y chilenos por la existencia de tierras fiscales vacantes y

---

[43] La Anónima surgió en 1908 de la fusión de las firmas comerciales José Menéndez y Braun-Blanchard, la cual tuvo su casa matriz en Punta Arenas hasta 1918 en que se traslada a Buenos Aires. Lahusen fue creada por Christian Lahusen y en 1906 estableció su primer negocio en Comodoro Rivadavia, a diferencia de la Anónima concentró sus actividades en Chubut. Ambas firmas actuaron como comercios de ramos generales, centros de acopio, entidades crediticias y financieras y transporte marítimo. Guillermo Beato y otros "La constitución de grupos sociales dominantes en Chubut" en Guillermo Beato, **Grupos Sociales Dominantes. México** y **Argentina (Siglos XIX** y **XX),** Córdoba, 1993, pp. 77-98.

[44] Alejandro Aguado, **Aventuras Sobre Rieles Patagónicos,** Rawson, 1996, pp. 72-110.

[45] Asencio Abeijon, **Caminos** y **rastrillas borrosas,** Buenos Aires, Ed. Galerna, 1983, pp. 13-22.

[46] Juzgado de Paz de Lago Blanco. Documentación del Juzgado de Paz Los Huemules (1931-1940); Guía **Anuario El Rivadavia,** Comodoro Rivadavia, 1943.

escasez de controles estatales. Fue una zona con muchos desafíos pero también con posibilidades de crecimiento económico y ascenso social. En particular en la zona cordillerana chubutense las posibilidades económicas que ofrecía la región y las características socioculturales de los flujos migratorios dieron origen a una sociedad donde los grupos nacionales fueron conformando distintos espacios en la estructura productiva y social.

La zona fronteriza Chubut-Aysén compartió una emigración de chilenos procedentes de las provincias al sur del Bío Bío. En ia zona chubutense fue el grupo extranjero más importante, pues los europeos que se asentaron en forma individual (excepto los galeses y los alemanes de Río Pico) conformaron una minoría donde los españoles fueron los más numerosos. A partir de 1920, la participación de los chilenos en el total, de la población disminuyó debido al incremento de la población argentina (en parte hijos de chilenos) y un desplazamiento de sus flujos hacia los centros urbanos intermedios o más cercanos a la costa (Comodoro Rivadavia, Trelew)[47].

Cuadro 2: Población de la zona cordillerana de Chubut entre 1895 y 1947

Nacionalidad	Censo 1895		Censo 1912		Censo 1920		Censo 1947	
	cant.	%	cant.	%	cant.	%	cant.	%
Argentinos	904	78.0	4.200	66.5	5.916	65.6	29.149	85.0
Extranjeros	259	22.0	2.117	33.5	3.090	34.3	5.165	15.0
chilenos	109	9.4	1.632	25.8	2.131	23.7	3.533	10.3
ingleses	96	8.3	90	1.4	144	1.6	--	
italianos	13	1.1	42	0.7	106	1.2	europeos	
españoles	7	0.6	181	2.9	435	4.8	1.477	4.3
alemanes	7	0.6	17	0.3	50	0.5	–	
turcos	–		42	0.7	54	0.6	–	
otros	25	2.1	113	1.8	170	1.9	155	0.4
Total	i..163		6.317		9.006		34.314	

Fuentes: **Segundo Censo Nacional 1895; Censo de Población de Territorios Nacionales 1912; Censo General cíe Territorios Nacionales 1920; Cuarto Censo Nacional 1947.**

Sin embargo, al interior de cada departamento cordillerano surgieron diferencias importantes vinculadas a las posibilidades productivas de cada área y las características de la ocupación de las tierras (grandes estancias, pequeños propietarios, ocupantes con título precario, comunidades indígenas). Los departamentos de Cushamen y Futaleufú fueron los más poblados, por ser los más aptos para la cría de ganado y la actividad agrícola y asiento de la colonia 16 de Octubre. Los tres departamentos más al sur estu-

[47] Susana Torres, "La inmigración chilena en la Patagonia Austral en la primera mitad del siglo XX y su inserción en los centros urbanos de Comodoro Rivadavia, Río Gallegos y Ushuaia" en S. Bandieri. (coord.) **Cruzando la cordillera...**, op.cit., pp. 421-458.

vieron menos poblados, tal vez como consecuencia de una ocupación más tardía y propiedades más extensas debido a las características receptivas de las tierras.

En todos los departamentos se fue conformando una sociedad donde la presencia argentina fue significativa desde los comienzos. Los argentinos superaban, hacia 1920, el 58% de la población, sin embargo en Languiñeo, el departamento menos poblado pero con mayor presencia indígena, alcanzaba el 78%. Los chilenos, si bien dispersos en toda la zona, fueron más numerosos en el norte (Cushamen 30% y Futaleufú 23%) y en el sur (Río Senguer 22.4%). Los europeos, que llegaron más tardíamente a la región, alcanzaron su mayor porcentaje en el sur (Río Senguer 16.8%). Para fines del 40 la población se incrementó más en los departamentos del sur aunque los del norte continuaron siendo los más poblados. Todos superaban el 80% de población argentina, mientras la chilena disminuyó porcentuaímente aunque se incrementó en valores absolutos en Futaleufú y especialmente en Río Senguer. Solo en estos dos departamentos, los más dinámicos de la zona, los europeos superaban el 5% de la población.

Cuadro 3: Población de los departamentos cordilleranos chubutenses entre 1920 y 1947

Departamentos	Argentinos cant.	Argentinos %	Chilenos cant.	Chilenos %	Europeos cant.	Europeos %	Otros cant.	Otros %	Total
Censo 1920									
Cushamen	1.752	64.0	814	29.0	148	5.4	39	1.4	2.753
Futaleufú	2.139	65.4	764	23.3	342	10.4	27	0.8	3.272
Languiñeo	723	78.0	136	14.7	57	6.1	11	1,2	927
Tehuelches	715	68.8	190	18.2	114	11.0	21	2.0	1.040
R. Senguer	587	58.0	227	22.4	170	16.8	30	3.0	1.014
Censo 1947									
Cushamen	8.693	88.0	851	8.6	277	2.8	56	0.6	9.877
Futaleufú	8.592	82.0	1.232	11.6	641	6.0	46	0.4	10.511
Languiñeo	3.645	91.2	266	6.6	67	1.6	17	0.4	3.995
Tehuelches	3.704	86.8	351	8.2	203	4.7	11	0.3	4.269
R. Senguer	4.515	80.0	833	14.7	289	5.1	25	0.4	5.662

Fuentes: **Censo General de Territorios Nacionales 1920; Cuarto Censo Nacional 1947.**

La población chilena residente en la zona cordillerana Chubut-Aysén compartió flujos migratorios que poblaron el norte y el sur patagónico. Los chilenos, en el norte chubutense, marcaron una continuidad con los que poblaron el Neuquén y Río Negro. La zona sur recibió parte de éstos flujos que avanzaron en busca de tierras hasta el 30, pero luego fueron inmigrantes de las zonas chilenas situadas en la misma latitud-Chiloé y Aysén- los que tuvieron un peso muy importante en los flujos que arribaron a la zona.

En)a zona norte[48] lo chilenos procedían, hasta 1930, principalmente de 4 provincias chilenas (Cautín, Valdivia, Bío Bío y Osorno), ías cuales concentraron el 70% de los inmigrantes, siendo Cautín la más expulsora con un 35%. Con posterioridad, Cautín siguió siendo la provincia más importante de procedencia (33.3%) pero se incrementó el flujo desde Llanquihue-provincia chilena cuyo extremo sur limita con el norte de Chubut. En la zona sur la emigración de la primera época procedía, también, en más de un 70% de cuatro provincias chilenas (Cautín, Malleco, Nuble y Llanquihue), y si bien Cautín era la de mayor flujo (23.8%), las restantes superaban el 14%. En el periodo posterior, los flujos se modificaron significativamente y las provincias expulsoras que concentraron más del 50% fueron Chiloé con un 37% y Aysén con un 15%, seguidas de Cautín con un 17.4% (Cuadro 4).

Cuadro 4: Pro-viñetas de origen de inmigrantes chilenos[49]

Provincia	Hasta 1930 zona norte		zona sur		1930-1947 zona norte		zona sur	
	cant.	%	cant.	%	cant.	%	cant.	%
Cautín	29	34.5	15	23.8	18	33.3	8	17.4
Valdivia	16	19.0	6	9.5	6	11.1	2	4.3
Bío Bío	10	12.0	6	9.5	2	3.7	1	2.1
Osorno	7	8.3	2	3.2	3	5.5	2	4.3
Nuble	6	7.1	9	14.3	4	7.4	2	4.3
Arauco	4	4.8	1	1.6	2	3.7	–	
Malleco	2	2.4	13	20.6	4	7.4	í	2.1
Concepción	2	2.4	2	3.2	1	1.8	–	
Linares	2	2.4	2	3.2	1	i.8	–	
Chiloé	2	2.4			3	3.7	17	37.0
Magal lenes	2	2.4					1	2.1
Llanquihue	1	1.2	9	14.3	6	11.1	5	10.9
Aysén			1	1.6	2	3.7	7	15.2
Otras	1	1.2	1	1.6	2	3.7	--	
Total	84		63		54		46	

Fuente: Actas **matrimoniales** del Registro Civil de Esquel, Aldea Beleiro y Facundo.

[48] La zona norte corresponde al área de influencia del Registro Civil de Esquel -población localizada en el departamento Futaleufú- y la zona sur, departamento de Río Senguer, corresponde a los registros civiles de Aldea Beleiro y Facundo para distintos períodos.

[49] La información del cuadro y los restantes se obtuvo de las actas matrimoniales de Esquel, para la

Los chilenos que se desplazaron fueron parte de una experiencia migratoria donde familias y hombres solos tuvieron cierta movilidad horizontal hasta asentarse en tierras fiscales o siguiendo las oportunidades laborales. Los primeros en arribar atrajeron otros conformando redes sociales donde se insertaban los recién llegados. Hasta el 30, muchos chilenos procedentes de las zonas rurales trasladaron la actividad que desarrollaban en su país de origen a la sociedad receptora. En la zona norte fueron agricultores (39%), criadores (26%), jornaleros (22%) y trabajadores rurales. En los años posteriores se dio un proceso de mayor asentamiento de chilenos en los centros urbanos de la zona (Esquel, Tecka) disminuyendo su presencia en las zonas rurales como criadores o ganaderos pero incrementándose como jornaleros (40%)[50].

En la zona sur, básicamente dedicada a la actividad pecuaria, los chilenos fueron criadores (59%), ganaderos (11%), ovejeros (4.5%) o jornaleros (13.6%). Para el periodo posterior al 30, el flujo de hombres solos se incrementó, tal vez por su procedencia de las zonas más cercanas que les permitía mantener vínculos familiares o por las dificultades para acceder a la tierra. Si bien los chilenos continuaron dedicándose a las actividades rurales, cada vez más lo hicieron como jornaleros o peones de campo (50%), siendo menor el número de criadores y mayor el de quienes ejercían algún oficio, como carrero o carpintero.

Las experiencias migratorias de los chilenos dan cuenta de espacios socio-económicos donde su presencia fue significativa mientras en otros fueron una minoría. Así, en el comercio de ramos generales dominaban los europeos[51], seguidos por argentinos hijos de europeos, mientras los chilenos eran los menos. En las actividades rurales los europeos fueron hacendados, ganaderos, criadores o agricultores siendo el número de los jornaleros o peones menor que para el caso chileno[52].

Estos grupos se relacionaron en los primeros años en un mundo netamente rural donde los centros de encuentro estuvieron limitados a los "boliches" o almacenes generales en el cruce de rutas. El aislamiento era paite de la vida cotidiana para muchos y los menos crearon espacios de socialización centrados en la vida religiosa o redes parentales extensas -los galeses- o relaciones culturales -las comunidades indígenas. Entre los chilenos estuvieron aquellos que vivieron aislados pero también los que compartieron la

---

zona norte, desde principios de siglo hasta 1947, tomando una muestra cada 5 años y los años de los censos nacionales y territoriales y todas las actas del registro civil de aldea Beleiro, desde 1924 hasta 1945 y las de Facundo entre 1913 y 1920 para eí departamento de Río Senguer en la zona sur.

[50] Esto podría vincularse a disposiciones legales como el Decreto 15385/44 referido a la creación de zonas de seguridad y los decretos de 1946 y 1948 en los cuales expresamente se excluyen a los extranjeros oriundos del país limítrofe de todo derecho de posesión o tenencia de tierras. A esto debemos agregar el despojo de tierras en manos de firmas comerciales con las que se endeudaban o el desalojo para la venta posterior de los terrenos.

[51] En el **Censo de** Territorios **de 1920,** de un total de 83 establecimientos comerciales para los cinco departamentos cordilleranos de Chubut, 77% pertenecían a extranjeros, 5% eran mixtos y 18% eran de argentinos. Considerando las actas matrimoniales para la zona norte, el 76% de los comerciantes eran extranjeros -el grupo más importante eran los españoles seguido por sirio-libanes, franceses y polacos-, el 17.6% eran argentinos y solo un 6% eran chilenos. Para la zona sur el 55% eran extranjeros, siendo mayoría los españoles, seguidos por los sirio-libanes, el 35% argentinos, en su mayoría hijos de europeos, y sólo un 10% chilenos.

[52] En todo el período los jornaleros no superan el 12% de los novios de las dos zonas. **Actas matrimoniales** de la zona sur y norte.

cultura indígena mapuche o los que formaron parte de redes sociales que muchas veces se extendían a ambos lados de la cordillera. Se cruzaba la frontera para visitar parientes o buscar consorte[53] pero también para oficializar matrimonios o asentar nacimientos[54]. Los espacios de socialización, acotados especialmente para las mujeres, se ampliaron al irse conformando los centros urbanos paralelamente a una mayor movilidad de los jornaleros o peones rurales, cada vez más numerosos.

En esta sociedad rural con mayoría de argentinos, las relaciones sociales de los hombres chilenos generaron, hasta 1930, en la zona norte, una endogamia del 57% pero que alcanzó el 88% si consideramos los matrimonios con argentinas hijas de padres chilenos. Las mujeres se casaban en un 75% con consortes chilenos -y alcanzaron el 79% si agregamos los novios argentinos hijos de chilenos. Cuando elegían consortes fuera de la comunidad los chilenos se casaban exclusivamente con argentinas y las mujeres lo hacían en su gran mayoría.

Para el período posterior al 30, si bien las endogamias disminuyeron (chilenos 29% y chilenas 63%), los hombres alcanzaron el 85.3% -porcentaje muy similar al de la etapa anterior-, al casarse con argentinas hijas de padres chilenos. Las mujeres mostrarán una tendencia más pronunciada que en la etapa anterior a casarse fuera de su comunidad, principalmente con argentinos. Uniones que a veces escondían una misma pertenencia étnica mapuche (Cuadro 5).

Cuadro 5: Indices de endogamia y exogamia de los chilenos en la zona norte

Hasta 1930				1931-1947			
Mioogainia							
Hombres		Mujeres		Hombres		Mujeres	
Chilenas	hija de	Chilenos	hijo de	Chilenas	hija de	Chilenos	hijo de
57%	88%	75%	79%	29%	85.3%	63.1%	68.4%
Exogamta							
Hombres		Mujeres		Hombres		Mujeres	
43%	12%	25%	21%	71%	14.7%	36.9%	31.6%

Fuente: Actas matrimoniales, zona norte.

En la zona sur, hasta el 30, los hombres tuvieron un comportamiento matrimonial similar a los de la zona norte, mientras las mujeres fueron más endogámicas (85% y 93%

[53] En las actas de matrimonio se registran casamientos en ios que el novio reside en Lago Buenos Aires y la novia en Balmaceda-Chile o el novio en Valle Simpson y la novia en Río Mayo.

[54] Un poblador escribió en su carta: "habrá pronto un casamiento pero no conseguimos Juez de Paz en Alto Río Senguer y así esperamos si llega el de Coyhaique o Balmaceda", citada por Ernesto Maggiori, op.cit., p. 94. También se daba a la inversa población residente en Chile que buscaba un juez de paz argentino para oficializar el matrimonio. Actas Matrimoniales Aldea Beleiro.

si consideramos argentinos de padres chilenos). Cuando no se casaban con chilenos o descendientes, lo hicieron casi exclusivamente con argentinos (excepto un español con una chilena). En eí periodo posterior, la endogamia entre los hombres y mujeres chilenos disminuyó marcadamente no superando el 54%. Los hombres exogámicos se casaban exclusivamente con argentinas hijas de argentinos. Las mujeres, si bien se casaban con argentinos también lo hacían con extranjeros, entre ellos preferentemente españoles, el grupo europeo más importante (Cuadro 6).

Cuadro 6: Indices de endogamia y exogamia de los chilenos en la zona sur

	Hasta 1930				**1931-1945**			
	Hombres		Mujeres		Hombres		Mujeres	
	Chilenas	hija de	Chilenos	hijo de	Chilenas	hija de	Chilenos	hijo de
Endogamia	55%	85%	83%	93%	30%	48%	45%	54%
Exogamia	45%	15%	17%	7%	70%	52%	55%	46%

Fuentes: **Actas Matrimoniales,** zona sur.

Fue una sociedad donde los chilenos conformaron fuertes lazos al interior de su comunidad tanto en la primera generación como entre los argentinos hijos de chilenos. Cuando se vincularon matrimonialmente con otros grupos, los hombres lo hicieron exclusivamente con argentinas mientras que las mujeres fueron las que se relacionaron con europeos, aunque en número reducido. Esta comunidad fuertemente endogámica escondía en su interior homogamias socio-laborales. Hasta el 30, en la zona norte, se dio una homogamia ocupacional significativa -hijas de jornaleros se casaban con jornaleros e hijas de agricultores con agricultores. Esto se repite para el caso de las mujeres exogámicas (con argentinos y europeos), dándose una fuerte correspondencia entre las actividades de los novios y los padres de las novias. En la etapa posterior, con un incremento significativo de chilenos en las zonas urbanas, se dio un relativo ascenso social para las mujeres -endogámicas o exogámicas- que de padres jornaleros se casaban con empleados u obreros calificados.

En la zona sur, la homogamia laboral es la característica en los primeros años. En las mujeres exogámicas se dio una fuerte correspondencia entre la actividad del novio y del padre de la novia -ganaderos o comerciantes-, mostrando cierto status social que superaba las diferencias étnicas. Para el período posterior, la homogamia se dio entre los chilenos que se casaban con argentinas. Nada podemos decir de las chilenas exogámicas -la documentación no registra la actividad de los padres de la novia-, pero se casaban con hacendados, ganaderos, empleados, comerciantes, no habiendo jornaleros (entre los

chilenos con argentinas más del 50% eran jornaleros y peones rurales). Esto sugiere una fuerte homogamia en sectores de mayor status o urbanos.

Los chilenos, tanto en la zona norte como en la zona sur, crearon una comunidad nacional basados en vínculos premigratorios o relaciones surgidas con posterioridad en la sociedad receptora que, durante los primeros años, originó una fuerte endogámia y homogamia social. En el segundo período, los chilenos continuaron manteniendo fuertes lazos entre ellos tanto en el mundo rural como en el urbano, como pequeños criadores y principalmente como jornaleros. Muy pocos chilenos lograron avanzar económicamente -ganaderos, hacendados o comerciantes-, y fueron sus hijas las que se casaron con europeos o argentinos del mismo status socio-económico.

Se conformó una estructura social en la zona fronteriza chubutense donde la imposibilidad de acceder a la propiedad de la tierra de los chilenos -solo era posible para sus hijos argentinos- y una estructura social que los ubicó principalmente como pequeños crianceros o jornaleros generó una comunidad chilena que se "chilenizó" en suelo argentino, diferenciándose de argentinos y europeos.

Conclusiones

La frontera no fue un obstáculo para la población de la zona cordillerana Chubut-Aysén. Fue vivida y cruzada simplemente como un accidente natural. La debilidad de los controles estatales facilitó, en las primeras décadas del siglo XX, el desplazamiento de población, mercaderías y ganado como así también la conformación de redes sociales y uniones matrimoniales. Se conformó una sociedad donde la vinculación atlántica y la presencia de argentinos en la cordillera chubutense, desde los inicios del poblamiento, la diferenciaron de las otras regiones fronterizas patagónicas.

La zona cordillerana Chubut-Aysén compartió con las otras regiones fronterizas patagónicas capitales y flujos migratorios, pero su ubicación geográfica, sus características poblacionales y su dinámica económica generaron un proceso histórico particular. En Jas regiones sur y norte de la Patagonia argentina las relaciones con las áreas chilenas, más densamente pobladas y con activos centros urbanos, crearon una complementariedad económica y una dependencia de mano de obra. Esta dependencia no fríe posible para Chubut dado que Aysén como "zona de entre medio", sin valor estratégico para el gobierno chileno, permanecía "vacía" hacia 1900.

Del lado argentino, la cordillera chubutense tuvo un proceso de ocupación que se inició a fines del siglo XIX. Migrantes procedentes del Atlántico y de Chile se asentaron en colonias o como pobladores de tierras fiscales o en las grandes estancias. En la zona chilena, sólo a comienzos del siglo XX, comenzaron a formarse grandes estancias principalmente por capitalistas magallánicos, quienes con posterioridad invirtieron en Chubut creando posesiones colindantes. Al mismo tiempo, chilenos y europeos provenientes de Argentina ocuparon tierras vacantes.

Esta inmigración espontánea hacia Chile, que dejaba en algunos casos familia y unidades productivas en el lado argentino, las grandes estancias a ambos lados de la frontera, las dificultades de comunicación entre la zona cordillerana de Aysén y el resto del territorio chileno y por otro lado la temprana vinculación de los pobladores de la cordillera chubutense a los puertos de Madryn y Comodoro Rivadavia dieron origen a

una economía volcada hacia el Atlántico. La zona norte, más cercana a las ciudades chilenas, mantuvo un circuito económico bidireccional, dedicado a la venta de vacunos a Chile hasta la década del 30, pero se abastecía y comercializaba su producción lanar en la costa chubutense o a través de las casas comerciales que se instalaron en la zona. En los departamentos sureños, la vinculación atlántica no presentó dualidades y la zona chilena colindante dependió, totalmente, para su abastecimiento y venta, de la producción de Argentina. Esta comunicación con la costa se vio favorecida desde 1914 por la cercanía del ferrocarril Comodoro-Sarmiento.

La zona Chubut-Aysén no sólo compartió un circuito económico con fuerte dependencia del mercado argentino sino también flujos chilenos procedentes de las provincias situadas al sur del Bío Bío. Sin embargo, este proceso migratorio se modificó, para la zona sur chubutense, a partir de 1930. Chilenos procedentes de Aysén y Chiloé, cada vez en mayor número, cruzaron a territorio argentino buscando insertarse principalmente como jornaleros en la zona cordillerana chubutense o en los centros urbanos costeros.

Los flujos migratorios chilenos formaron parte de una sociedad con predominio de población argentina y un reducido grupo de europeos. En ella, los chilenos, tanto en los departamentos del sur como del norte, conformaron una comunidad "cerrada", con altos porcentajes de endogamia. Cuando se relacionaron fuera de ella lo hicieron mayoritariamente con argentinos. El sur, tal vez consecuencia de un proceso de ocupación más tardío que en el norte, aparece como una zona con mayores posibilidades laborales para los chilenos, lo cual generó homogamias socio-laborales entre las hijas de chilenos y extranjeros que eran ganaderos o comerciantes. Pero fueron los menos, la mayoría se dedicó a actividades rurales como criadores o trabajadores rurales, muy pocos ejercieron algún oficio o se dedicaron al comercio como dueños o empleados en las zonas urbanas..Más aún, a medida que avanzaban las décadas, fueron perdiendo su condición de pequeños productores rurales e incrementando el número de peones o jornaleros.

Este predominio de los chilenos en actividades rurales que les permitieron una amplia movilidad horizontal en busca de tierras o trabajo a ambos lados de la frontera favoreció la permanencia de relaciones fronterizas. Relaciones que no se interrumpieron, debido a la continuidad de los flujos que constantemente reconstruyeron la identidad chilena en función de las cambiantes condiciones laborales y políticas en la zona cordillerana chubutense.

En síntesis, podemos concluir que, más allá de la debilidad documental para la zona de Aysén, la zona cordillerana Chubut-Aysén tuvo un intercambio económico diferenciado con relación al resto de la frontera chilena-argentina, en la primera mitad del siglo XX. Su vinculación atlántica fue preponderante y en algunas áreas exclusiva para los pobladores de ambos lados de la cordillera que así se incorporaron tempranamente al mercado nacional argentino, a diferencia del resto de las áreas fronterizas que miraron, principalmente, hacia el Pacífico hasta la década del 30. Se conformó, del lado argentino, una sociedad rural donde la población chilena reelaboró su identidad creando una comunidad con fuertes vínculos internos. Esto se dio paralelo a un deterioro en sus condiciones socio-laborales, en parte consecuencia de las políticas argentinas. Nada podemos decir de la conformación social de Aysén o de otras regiones fronterizas patagónicas, lo cual nos permitiría marcar especificidades o semejanzas.

¿CONTINUIDAD O RUPTURA? LA CLASE POLÍTICA BONAERENSE EN LOS ORÍGENES DEL PERONISMO *

Oscar H. Aelo **

"Un movimiento no es, después de todo, sino lo que los hombres hagan de él."
Roberto Fernández Retamar

Introducción

La poderosa imagen de un movimiento político articulado en la relación directa entre líder carismático y masas populares ha permeado buena parte de las interpretaciones sobre el peronismo, y otros casos del denominado "populismo" latinoamericano. El fascinante espectáculo de las multitudes reunidas en las plazas para escuchar la voz del líder indujo a los contemporáneos, y a los analistas posteriores, a indagar en las motivaciones o actitudes que condujeron a las masas, centralmente la clase obrera, hacia su integración en un movimiento de tales características[1]. En este marco, quedó claramente

* La investigación se ha desarrollado en el marco del proyecto "Partidos, elecciones y actores políticos en la Argentina del siglo XX", apoyado financieramente por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Agradezco los comentarios de María Liliana Da Orden y Fernando Devoto a una versión preliminar de este trabajo.

** Grupo de Investigación "Movimientos sociales y sistemas políticos en la Argentina moderna". Departamento de Historia. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata. Correo electrónico: ohaelo@mdp.edu.ar

[1] Las ideas de los contemporáneos iban desde el "engaño" (por ejemplo, Juan A. Solari, **Doce años de oprobio,** Buenos Aires, Bases, 1956) hasta la secular línea popular de oposición a la oligarquía (cf. Jorge A. Ramos, **Revolución y contrarrevolución en la Argentina,** Buenos Aires, Plus Ultra, 1974; 1a ed. 1957). El debate académico se centró en gran medida en las diversas actitudes que habría tomado una "nueva" clase obrera sin experiencia política o sindical y la "vieja", con ambas, según la versión de Gino Germani, **Política y sociedad en una época de transición,** Buenos Aires, Paidós, 1962, y las visiones "revisionistas" que negaban esa interpretación, como Miguel Murmis y Juan Carlos Portantiero, **Estudios sobre los orígenes del peronismo,** Buenos Aires, Siglo XXI, 1972. Una síntesis de ese debate, Eldon Kenworthy, "Interpretaciones ortodoxas y revisionistas del apoyo inicial al peronismo", **Desarrollo Económico,** vol. 14, N° 56, julio-setiembre 1974, pp. 749-763; una excelente compilación de trabajos "revisionistas" fue realizada por Juan C. Torre, La **formación del sindicalismo peronista,** Buenos Aires, Legasa, 1988. Para otros casos de "populismo" aún sigue vigente la idea de la "manipulación"; dos recopilaciones recientes ofrecen un panorama básico: Carlos Vilas (comp.), **La democratización** fundamental. El **populismo** en **América Latina,** México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes,

opacado todo interés por averiguar el origen o la formación de un elenco de dirigentes de segundo o tercer nivel que tuvieron a su cargo tanto la vehiculización de los apoyos políticos al líder como la efectiva acción de gobernar distintas áreas del Estado; a lo sumo, alcanzaba con la presunción de que se trataba de "reaccionarios y gentes atraídas sin íntima convicción y por lo tanto interesados tan sólo en su prosperidad personal", según la lapidaria sentencia de Halperin Donghi[2].

En la última década, algunos investigadores han propuesto acertadamente la necesidad de reevaluar la contribución de las "segundas líneas" de los movimientos populistas en la modelación de sus doctrinas y prácticas políticas[3]; aún sin partir de este punto de vista, una serie de trabajos que indagan las diversas configuraciones provinciales del peronismo confluyen en revalorizar actores políticos semejantes: muy evidentemente, las provincias no fueron gobernadas por Perón...[4]

Partiendo de estas innovadoras perspectivas, en este artículo se observará el proceso de reconstitución de la emergente clase política de la provincia de Buenos Aires, en íntima vinculación con las pautas que presidieron la renovación de la dirigencia política bonaerense hacia 1946[5]. Se analizará tanto la fracción peronista como la no (o anti) peronista de ta dirigencia y clase política provincial. En el primer caso, se intentará evaluar el peso relativo de sus distintos componentes, sugiriéndose la escasa influencia de políticos con antecedentes conservadores en el peronismo bonaerense; en el segundo caso, se prestará mayor atención al principal partido de oposición, la Unión Cívica Radical, y se defenderá que la dirigencia partidaria mostraba un delicado equilibrio entre los integrantes de sus opuestas corrientes internas.

Las elecciones de 1946 en la provincia de Buenos Aires

En los comicios bonaerenses del *24* de febrero, coexistieron normas electorales diferentes para los distintos niveles de cargos en disputa. En el ámbito nacional, estaba en vigencia la denominada "ley Sáenz Peña", la cual establecía dos principios electivos

---

1995. María Moira Mackinnon y Mario-Pétrone (comps.), **Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la Cenicienta,** Buenos Aires, Eudeba, 1998.

[2] Tulio Halperin Donghi, "Del fascismo al peronismo" (1956), en **Argentina en el callejón,** Buenos Aires, Ariel, 1994, p. 53.

[3] Raanan Rein, **Peronismo, populismo** y **política: Argentina, 1943-1955,** Buenos Aires, Ed. de Beigrano, 1998, enfatiza esta línea de investigación y aporta un breve boceto de algunos de los integrantes de las "segundas líneas", como las denomina. Simétricamente, Alan Knight, "Populism and Neo-populism in Latín America, especialiy México", **Journal of Latin American Studies,** Cambridge University Press, 1998, pp. 223-248 indica la importancia de indagar en los "núcleos de seguidores" del líder populista.

[4] El trabajo más importante, hasta ahora, es el de César Tcach, **Sabattinismo** y **peronismo. Partidos políticos en Córdoba,** 1943-1955, Buenos Aires, Sudamericana, 1991. Los enfoques provinciales comienzan a dar frutos importantes; véanse, entre otros, Darío Macor, "Del pluralismo a la unanimidad. Prácticas electorales, ritos y conmemoraciones en la Santa Fe peronista (1943-1955)", ponencia presentada en las **VII Jornadas Inter Escuelas/Departamentos de Historia,** Universidad Nacional del Comahue, 1999. Marta Philp, "La conflictiva construcción de las instituciones durante el peronismo. Córdoba (1943-1950)" en M. Spinelli, **A.** Servetto, M. Ferrari, **G.** Closa (comps.), **La conformación de las identidades políticas en la Argentina del siglo** XX. Córdoba, 2000, pp. 159-188. **Aixa** Bona y Juan Vilanoba, "El peronismo en Santa Cruz: continuidades y cambios entre 1946 y 1950". VI **Jomadas** de Historia Política, UNMDP, diciembre de 2000.

[5] La delimitación operativa de "clase política" y "dirigencia política" se describe en el Apéndice.

distintos; para los cargos de presidente y vicepresidente, el electorado de cada distrito -para ei caso, cada provincia- votaba por una lista de electores, los cuales se otorgaban en su totalidad a la lista que obtuviera simple mayoría de sufragios; para los cargos de diputados nacionales regía el principio de la "lista incompleta", donde al partido que tuviera mayoría de sufragios le correspondían dos tercios del total de cargos en disputa, correspondiéndole a la segunda minoría el tercio restante[6]. En este nivel, el triunfo electoral peronista se tradujo en la obtención de los 88 electores presidenciales; como el partido más votado fue el Laborista, éste consiguió 28 bancas de diputados nacionales, correspondiendo las 14 restantes a la UCR (CN)[7].

El régimen político formal[8] de la provincia de Buenos Aires en 1946 aparecía como más "democrático" que el vigente en el ámbito nacional. La constitución provincial de 1934 y la ley electoral de 1935, ambas confeccionadas por el mayoritario partido conservador, establecían la elección directa, a simple mayoría de sufragios, para los cargos de gobernador y vicegobernador, en tanto que para los cargos de diputados y senadores provinciales se mantuvo el tradicional principio (sancionado ya en la constitución provincial de 1873) de la representación proporcional[9]. Para regular la distribución de bancas en la Legislatura, la provincia se dividía en ocho secciones electorales, que agrupaban un número variable de distritos[10]; se disputaban en total 42 cargos de senadores y 84 de diputados provinciales[15]. De esta forma, de los ocho partidos políticos que presentaron candidatos a cargos legislativos provinciales, sólo tres obtuvieron escaños: el Partido Laborista, la Unión Cívica Radical (Comité Nacional) y la Unión Cívica Ra-

[6] En rigor, los electores votaban "candidatos", no partidos; por ello se admitían "tachas" y agregados de nombres en listas distintas, y los votos se restaban o sumaban al candidato respectivo. Sobre la Ley Sáenz Peña, véase Natalio Botana, El orden conservador, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986.

[7] Al igual que en Catamarca, Corrientes, Jujuy y Tucumán, en Buenos Aires los partidos formadores de la coalición peronista presentaron candidatos propios para cargos legislativos, sosteniendo la misma fórmula presidencial. Para la gobernación, sin embargo, el caso bonaerense fue diferente, ya que los partidos de la coalición votaron la misma fórmula. Véanse las listas de candidatos en Félix Luna, ES 45, Buenos Aires, Sudamericana, 1972, pp. 491-503.

[8] Por régimen político se entiende el conjunto de pautas formales e informales que regulan el acceso, la distribución y (a veces) el ejercicio del poder político; véase Guillermo O'Donnell, El Estado Biiroeráüco-Auíoriíario, 1966-1973, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1982, pp. 21 y ss. Acotamos, en este caso, régimen político formal a la legislación político-electoral vigente en 1946.

[9] La Constitución provincial de 1934 puede verse en Juan Carlos Corbetta, Textos constitucionales de Buenos Aires, La Plata, 1983. Para la ley de 1935, véase Ley Electoral de la Provincia 4316, La Plata, Taller de Impresiones Oficiales, 1938. Esta era la denominada "ley trampa" por la oposición al conservadurismo; un análisis del proceso de su sanción, en Julio Melón Pino, "Legislación y práctica electoral en la década de 1930: la "ley trampa" y el "fraude patriótico"" en Julio Melón Pirro y Elisa Pastoriza (eds.), Los caminos de la democracia. Alternativas y prácticas políticas, **1900-1943,** Buenos Aires, Biblos, 1996, pp. 163-179.

[10] Las secciones se denominaban numéricamente (I[a] a 7[a]), salvo el distrito "capital" (La Plata) que constituía una sección aparte. Administrativamente, en 1946 existían 112 "partidos" (municipios); para evitar confusiones, llamaremos siempre "distrito" al "partido",

[11] El mecanismo para distribuir las bancas era el llamado de "cuociente": se dividía el total de votos válidos en cada sección por la cantidad de cargos en disputa. Luego, los votos obtenidos por cada partido se dividía por el cuociente y ello proporcionaba la cantidad de bancas obtenidas. Los partidos que no alcanzaban el cuociente quedaban sin representación parlamentaria; véase Ley electoral de la Provincia..., cit.

dical (Junta Renovadora)[12]. Pese a que el laborismo obtuvo la mayor cantidad de votos, el criterio de distribución de las bancas en disputa impidió que tal hecho se tradujera en mayoría parlamentaria[13]; obsérvese:

Cuadro 1
Composición de la Legislatura bonaerense, 1946.

	Cámara de Diputados	Cámara de Senadores
Laborista	33	18
UCR	35	21
UCR(JR)	16	3
Total bancas	84	42

Fuentes: Véase nota 13.

El escenario político provincial que emerge tras los comicios de 1946 tendió a agravar, más que a suavizar, los conflictos internos, tanto en el "frente" peronista como en la Unión Democrática; es éste un aspecto que no podemos seguir aquí, pero al cual convendría retener como "telón de fondo" del análisis subsiguiente[14].

El "sector" peronista de la clase política

Como muestra el cuadro precedente, fueron 70 los legisladores provinciales electos por las fuerzas peronistas en 1946; de ellos, 51 pertenecían al laborismo y 19 a la Junta Renovadora. Un primer indicador para evaluar las características de este elenco parlamentario, consiste en averiguar si ellos contaban con experiencia legislativa previa.

[12] Los partidos que presentaron candidatos, pero no obtuvieron cargos, fueron el Demócrata Nacional, el Socialista, el Comunista y la Alianza Libertadora Nacionalista. El Partido Independiente, al parecer, presentó bajo su rótulo a los candidatos del Partido Laborista; ello, sin embargo, no modificó el desenlace electoral, dado que en la provincia se votaba por "lista", no por "candidatos"; véase **Ley electoral de la Provincia...**, cit.

[13] Los datos acerca del resultado electoral y conformación de las Cámaras en la provincia, se han tomado de **Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires** [en adelante, **DSCDPBÁ]**, La Plata, Taller de Impresiones Oficiales, **1946,** tomo **I;** y Senado de la Provincia de Buenos Aires, **Diario de Sesiones** [en adelante, **SENPBAJ,** La Plata, Taller de Impresiones Oficiales, **1946,** tomo I.

[14] Una excelente reconstrucción de ios conflictos en la coalición peronista, María Moira Mackinnon, "Sobre la formación del Partido Peronista. Notas introductorias" en Waldo Ansaldi, Alfredo Pucciarelli y José C. Villarruel (eds.), **Representaciones inconclusas. Las clases, los actores y los discursos de la memoria,** 1912-1946, Buenos Aires, Biblos, **1995,** pp. **223-253.** Para la UCR, la obra de referencia básica sigue siendo Gabriel del Mazo, **El radicalismo: el movimiento de intransigencia y renovación** (1945-1957), Buenos Aires, Raigal, **1957.** Interesantes detalles sobre los conflictos en el socialismo los aporta Claudio Belini, "El titiritero, los títeres y el plato de lentejas. Las imágenes socialistas del peronismo", Ponencia presentada en las **VI Jornadas InterEscuelas/Departamentos de Historia;** Universidad Nacional de La Pampa, **1997.**

El interrogante puede responderse con una lacónica negativa. El cotejo sistemático entre estas 70 personas con todos los legisladores electos entre 1931 y 1942 nos permite afirmar que ninguno de los recientemente electos legisladores peronistas habían ocupado con anterioridad un cargo en la Legislatura bonaerense[15]. Adicionalmente, similar inquietud podría plantearse acerca de los candidatos peronistas a las cámaras provinciales; la respuesta, nuevamente, es negativa: ninguno de los 182 postulantes no electos acreditaba experiencia como legislador. Estas comprobaciones son, en sí mismas, muy sugerentes; que ningún legislador, ni candidato a legislador por los principales partidos de la coalición peronista hayan actuado en los años treinta en la legislatura provincial indica el proceso de renovación de la dirigencia provincial que el realineamiento de las fuerzas políticas en 1946 trajo aparejado. A su vez, indica el sesgo rupturista adquirido por la reconstitución de la clase política provincial en su sector peronista[16].

Esa carencia de antecedentes parlamentarios entre los miembros peronistas de la clase política provincial resulta un dato de singular importancia, que, sin embargo, no parece haber sido observado en su justa magnitud en distintas apreciaciones acerca de los antecedentes ideológico-partidarios de la emergente dirigencia peronista de la provincia de Buenos Aires, particularmente en lo que concierne a los integrantes del Partido Laborista.

Así, en un interesante debate suscitado en la Cámara de Diputados provincial, se pronunciaron veladas acusaciones acerca de! origen político de los legisladores laboristas:

> "Sr. Vera [radical]- Lo único de extrañar... es que hayan surgido abogados defensores del fraude en el sector de donde menos tendrían que haber surgido, que es el sector de la "nueva conciencia en marcha". [...]
> Sr. Arcucci [laborista]- ...ninguno de nosotros estarnos vinculados al pasado nefasto -viel 6 de setiembre... Alguien nos ha tratado de conservadores y eso me duele más todavía, porque sabe muy bien que en las bancas laboristas no se sienta ningún conservador."[17]

Las sospechas de los contemporáneos acerca de la presencia de elementos provenientes del conservadurismo en las huestes de la coalición peronista ha sido remarcada por la historiografía dedicada al tema: Roberto Azaretto asegura que "En la provincia de Buenos Aires... toda la dirigencia [conservadora] de segunda línea engrosará al peronismo"[18]; y, más enfáticamente, Ignacio Llórente ha propuesto la existencia de una

---

[15] En rigor, un legislador tenía "experiencia" en los cuerpos colegiados: José María Palmeiro (laborista), había sido diputado nacional por el Partido Socialista entre 1932 y 1936. Las personas que hemos registrado ocupando algún cargo en la Legislatura entre 1931 y 1943 (diputados, senadores o incluso convencionales en 1.934) alcanzan los 479 individuos. Las fuentes y la metodología se explicitan en el Apéndice.

[16] Confirmando, en el plano provincial, ¡o que se ha afirmado para el plano nacional: tanto Félix Luna, **El 45...**, cit., como Darío Cantón, **El Parlamento argentino en épocas de cambio: 1890,1916** y 1946, Buenos Aires, Edit. del Instituto, 1966, sostuvieron ios prácticamente inexistentes antecedentes parlamentarios de los legisladores peronistas.

[17] DSCDPBA, 1946-47, lomo I, pp. 209-214. El debate se había originado como consecuencia del proyecto de restitución de sus denominaciones originales a los distritos de 6 de Setiembre, Marcelino Ugarte y Gral. Uriburu (Morón, Salto y Zárate, respectivamente), y fue aprobado por unanimidad.

[18] Roberto Azaretto, **Historia de** las fuerzas **conservadoras,** Buenos Aires, CEAL, 1983, p. 119.

"alianza conservadora-laborista" en la provincia, afirmando que "en las zonas periféricas el laborismo se armó sobre la base del viejo Partido Conservador"[19]. De acuerdo a estas opiniones, la impronta conservadora habría resultado decisiva en la configuración del peronismo bonaerense, en un doble plano: por un lado, al transferir cierto caudal de votos del tradicional partido hacia la fuerza política emergente, especialmente hacia el laborismo; por otro, permitiendo o sugiriendo la incorporación de un elenco de dirigentes partidarios, en general de segundo o tercer nivel, en las filas peronistas[20].

La extendida idea que afirma la incorporación de dirigentes conservadores en las filas peronistas insiste en señalar al Partido Laborista como su canal de acceso en la provincia de Buenos Aires[21]. Un primer interrogante, entonces, consistiría en averiguar quiénes fueron esos dirigentes conservadores que silenciosamente engrosaban las filas del naciente laborismo. Una preliminar aproximación requiere observar la estructura del Partido Demócrata Nacional, el tradicional "partido conservador" bonaerense. Según una de sus principales autoridades, ese partido se asentaba sobre la base de un conjunto de caudillos locales, "hombres fuertes" en sus distritos, quienes establecían relaciones de patronazgo con sus clientelas:

> **"Los caudillos mantenían el Partido Conservador y juntaban los votos para una élite intelectual que residía en Buenos Aires, desde donde dirigía la agrupación y acaparaba las bancas en el Congreso,** *dejando los cargos en la Legislatura provincial para los dirigentes de las secciones electorales."*[22]

De acuerdo a esta estimación, parece evidente que aquellos poco conocidos "caudillos" conservadores que durante la "década infame" no tuvieron una descollante actuación en el escenario político nacional, sino que se ocuparon de preservar su preeminencia distrital o seccional fueron quienes ocuparon las bancas en la Legislatura provincial; de tal modo, ignotos individuos como Anastasio Luro, Amadeo Grimaldi, José Arrué o José M. Blanch, entre tantos otros, constituyen sin duda una muestra más que representativa de esos oscuros "caudillos" que sustentaban al Partido Conservador[23]. Estos grises legisladores provinciales, verdaderas "segundas líneas" del conservadurismo bonaerense, ¿constituyeron entonces aquellos dirigentes que calladamente engrosaban las filas de la coalición conducida por el coronel Perón? Nuestra previa comprobación sobre la ausencia de actuación parlamentaria entre los dirigentes peronistas adquiere, desde esta

---

[19] Ignacio Llórente, "Alianzas políticas en el surgimiento del peronismo: el caso de la provincia de Buenos Aires", **Desarrollo Económico,** vol. 17, n° 65, abril-junio 1977, pp. 84-85.

[20] Refiriéndose a la provincia de Buenos Aires, Juan Carlos Torre afirma que "temerosos de una victoria radical, numerosos dirigentes [conservadores] optaron por emigrar a la coalición peronista". Véase **La vieja guardia sindical** y **Perón,** Buenos Aires, Sudamericana, 1990, p. 166.

[21] Distinto fue el caso de Córdoba, por ejemplo, donde los caudillos conservadores se sumaron al peronismo por la vía de la UCR (JR); véase César Tcach, **Sabattinismo** y..., cit., pp. 82 y ss.

[22] Emilio Hardoy, **Qué son los conservadores en la Argentina,** Buenos Aires, Sudamericana, 1983, p. 17 (las cursivas son nuestras).

[23] Véase esta semblanza de José María Blanch: "un típico caudillo de limitado nivel cultural sin que se hubiera destacado gran cosa en el conservadurismo local, careciendo de actividad en la administración pública, limitándose a un accionar en un plano de mediocre nivel". Cf. Pascual Vuotto, **El** proceso de Bragado. ¡Yo acuso!, Buenos Aires, Ed. Reconstruir, 1991, p. 32. Blanch era de Bragado, y su accionar en un plano mediocre incluyó el paso por la Legislatura provincial.

perspectiva, una singular importancia. Resulta difícil admitir la incorporación de "dirigentes" conservadores, cuando no puede hallarse ni uno sólo de esos "dirigentes de las secciones electorales" entre los flamantes responsables de la nueva fuerza política. Resulta sintomático, y nos atreveríamos a decir determinante, que ninguna de las 343 personas que hemos registrado como dirigentes provinciales del conservadurismo entre 1931 y 1943 hayan participado como candidatos por la nueva fuerza de origen sindical[24].

No obstante, podría plantearse que quienes se insertaban en el laborismo eran dirigentes conservadores sin participación previa en cargos electivos de nivel provincial. Sin embargo, esta posibilidad parece muy poco probable. Las características de la política provincial en la década de 1930 permiten pensar que los dirigentes conservadores, aun de envergadura meramente distrital, debieron ocupar una banca en la Legislatura; personas que en elecciones competitivas no hubiesen soñado con ingresar a aquél cuerpo legislativo, presentándose en las listas meramente como "relleno", lograron hacerlo merced a la abstención radical hasta las elecciones provinciales de noviembre de 1935 (junto al escaso peso del socialismo), y los fraudes permanentes en este nivel de elección posteriormente[25]. ¿Quiénes fueron, entonces, los "caudillos" conservadores que se incorporaron, según se afirma, al laborismo? ¿Segundas líneas de las segundas líneas? Puede argumentarse que la coyuntura del año 45 hubiese hecho flaquear la "lealtad" del "puntero" hacia su jefe, y que entonces fueron esos individuos quienes se volcaron a aquel partido. El argumento es atendible, pero hasta ahora carece de validación empírica. Sin embargo, aún en el caso que esta eventualidad hubiera efectivamente ocurrido, puede dudarse seriamente que tales personas, ya no grises sino descoloridas, pudieran elevarse ostensiblemente en los cuadros de dirección partidaria. Como lo sabía Esteban Habiague, los punteros eran sujetos sin mayor prestigio:

> "H-[Los dirigentes] se venían a vivir a Buenos Aires, imagínese, han estado toda la vida en una localidad un poco alejada... Buenos Aires atrae... y se van quedando... y después, irán cada quince días a la localidad, y después cada mes si van.
> P- ¿Y nadie [quedaba] en su lugar en la localidad?
> H- Había un segundón ahí que haría cualquier cosa. Siempre había alguno que atendería... pero no es como estar... la gente quiere ver al dirigente."[26]

"La gente quiere ver al dirigente"... pero el dirigente no fue quien se "pasó" al laborismo; y si acaso alguno de sus punteros lo hizo, ¿quién podría otorgar legitimidad a gente que "haría cualquier cosa"?

La inexistencia de antecedentes conservadores entre los legisladores electos, o aun los candidatos, del Partido Laborista no indica, de ninguna manera, que sus dirigentes provinieran exclusivamente del ámbito sindical. Al menos para la provincia de Buenos

---

[24] En este trabajo nos hemos centrado en evaluar la composición de las fuerzas políticas hacia 1946; aclaramos, sin embargo, que de acuerdo a la información que poseemos los dirigentes conservadores que actuaron en la Legislatura entre 1931 y 1943 no fueron candidatos por el peronismo en ninguna de las elecciones sucesivas.

[25] Una visión general de la política bonaerense en ios años treinta, en Richard Walter, **La provincia de Buenos Aires en la política argentina 1912-1943,** Buenos Aires, Emecé, 1987.

[26] Entrevista a Esteban Habiague (1971), Proyecto de Historia Oral, Instituto Di Telia.

Aires, parece un tanto excesiva la afirmación que en ese partido "no aparecen ni intelectuales, ni políticos profesionales, ni militares, los militantes obreros son los únicos que constituyen el partido sin ninguna interferencia"[27]. Quizá esa fue la situación originaria; pero al momento de conformar las listas electorales, la debilidad o la ausencia de núcleos obreros o sindicales en numerosos distritos del interior provincial, habría conducido a la incorporación de candidatos que eran, irremediablemente, intelectuales, políticos profesionales o militares. Un indicio de esta situación lo ofrecen los siguientes candidatos, varios de los cuales "encabezaron" las listas laboristas en algunas secciones electorales: en la sección capital (La Plata), el primer término de la lista laborista a diputados provinciales lo ocupó el abogado Raúl Iza; en la cuarta, el abogado Luis Campo; en la sexta, el abogado Miguel López Francés; entre los senadores, en la segunda sección el capitán José Cédola; en la tercera, el mayor Saúl Pardo; en la cuarta, el abogado Juan M. Seisdedos Martín; en la quinta, el veterano dirigente radical Juan B. Machado (también candidato a vicegobernador); en la séptima, el abogado Raúl Frieboes[28].

Nada sugiere que estas personas se sumaran al laborismo con el mero designio de satisfacer apetencias personales, o con el propósito de "hacer carrera" aprovechando la inexperiencia del núcleo sindical del partido en la menuda trama de las lides políticas; acaso debiera otorgarse, a estas (y otras) personas, la posibilidad de haber actuado movidos por una "ética de la convicción", donde los ideales de transformaciones sustantivas en la vida política argentina, corporizadas por Perón, encontraban en un partido sin ataduras con el "pasado nefasto del 6 de setiembre" el ámbito adecuado para canalizarlas.

Completar el análisis de la emergente dirigencia política del laborismo bonaerense requiere observar la conformación de sus candidatos a cargos legislativos nacionales. La lista de candidatos a diputados nacionales que presentó el partido laborista en 1946 incluyó a algunas personas que formaron el "Partido Independiente"; aquí parecen encontrarse, finalmente, los "conservadores-laboristas" que sustentaron el entendimiento político entre el partido de base obrera y los caudillos tradicionales. Pero, ¿cómo llegaron estos individuos a formar paite de la lista laborista de diputados nacionales? Una breve indagación sobre el asunto nos pondrá en la pista de las prácticas "informales" que presidieron el reclutamiento de candidatos. La situación fue la siguiente: pocos días antes de la elección del 24 de febrero, los cuatro partidos (Laborista, Junta Renovadora, Independiente, Alianza Libertadora Nacionalista) que sostenían la candidatura presidencial del coronel Perón presentaban listas propias para cargos legislativos. El denominado "Partido Independiente" fue formado pocos días antes del comicio, por, entre otros, miembros desprendidos del Partido Demócrata Nacional, con una actividad previa nula o escasamente relevante. Sin embargo, mostraron una notoria habilidad para negociar un acuerdo con algún dirigente laborista (todos los indicios sugieren que se trató de Cipriano

---

[27] Elena S. Pont, **Partido Laborista: Estado y sindicatos,** Buenos Aires, CEAL, 1984, p. 46.

[28] La información sobre estos ejemplos la hemos recogido de fuentes diversas (entre otras, el **Diario de Sesiones** de ambas cámaras provinciales, o los diarios **El Día** y **La Nación).** Reconstruir en detalle el origen social y el capital "económico y cultural" (para decirlo en términos de Bourdieu) de los integrantes de la clase política constituye, ciertamente, un tema en sí mismo, y será desarrollado en nuestra futura Tesis de Maestría en Historia.

Reyes)[29] el cual se concretó en la incorporación de seis candidatos "independientes" en la lista laborista para diputados nacionales[30]. Parecen caber pocas dudas que el mencionado partido fue una estructura "fantasma", armada al solo efecto de realizar negociaciones subterráneas (para obtener algún cargo) en mejores condiciones[31]. No fue el único caso, sin embargo; en La Plata, intentó presentarse un "Partido Laborista Popular", cuyo principal dirigente era un exconservador, con menores pretensiones (cargos a la Legislatura), aunque el fracaso coronó la tentativa[32]. Con esto, al parecer, bastaría; como señaló la prensa de la época: "como se sabe, bajo el rótulo de Independientes, militan en el laborismo, directa o indirectamente, elementos conservadores, demócratas nacionales y nacionalistas, con cuyos principios o puntos de vista se aviene el credo laborista."[33]

La distinción de los contemporáneos entre conservadores y nacionalistas no parece haber sido tomada en cuenta en análisis posteriores. De este modo, se supone que los seis candidatos "independientes" en las filas laboristas eran, sin más, conservadores[34]. La carencia de datos sobre la trayectoria previa de estas personas (salvo de Visca) torna dificultosa cualquier afirmación tajante. Con todo, un primer elemento puede ser relevante: Sustaita Seeber y Cámpora fueron designados comisionados municipales en 1944 por el interventor federal de la provincia, el nacionalista general Juan Carlos Sanguinetti[35].

[29] Esta negociación fue realizada "entre gallos y medianoche" e inconsultamente; hecho que debería alertar acerca de)a "democracia interna" practicada en el Partido Laborista, tal como la postula Elena S. Pont; véase **Partido Laborista...,** cit., pp. 46 y ss. A su vez, el acuerdo parece haber generado un profundo disgusto en las filas laboristas, al punto que uno de sus principales dirigentes (Ernesto Cleve) fue sindicado como el autor intelectual de la "borratina" sufrida por Reyes en el comicio, y que lo hizo descender del primer lugar en la lista al antepenúltimo. Los indicios de este silencioso conflicto los hemos tomado del diario **El Trabajo** (socialista, de Mar del Plata), de marzo y abril de 1946.

[30] Ellos fueron: Carlos Alberto de Iturraspe, Héctor J. Cámpora, Héctor Sustaita Seeber, Mario Sorgentini, Guillermo Klix y José Emilio Visca. Ambos partidos presentaron boletas propias con la misma lista de diputados. (Visca fue varias veces diputado provincial por el PDN en los años treinta).

[31] Adicionalmente, otra circunstancia así lo sugiere: la trabajosa negociación para consagrar la fórmula a la gobernación de la coalición peronista. Hasta el 14 de febrero, fecha final para oficializar las boletas electorales, la Junta Renovadora sostenía sus propios candidatos, Alejandro Leloir y Juan Bramuglia, a la cual los laboristas oponían la suya (Mercante y Machado); fórmula que finalmente los renovadores se avinieron, con pesar, a sostener. En el marco de esta tensa disputa, el Partido Independiente había presentado listas tentativas de candidatos ante la Junta Electoral (que luego fueron levantadas); en ellas, ese partido presentaba como candidatos a gobernador y vicegobernador la fórmula radical renovadora. Este hecho indica que, en principio, los independientes intentaron un acercamiento con los radicales de la Junta Renovadora. Los vestigios de estas confusas maniobras, en El **Día,** 9 al 15/2/1946, y **La Nación,** 7 al 19/2/1946.

[32] Véase El **Día,** 9/2/1946.

[33] **La Nación,** 10/4/1946.

[34] Así lo afirma Azaretto, en la obra citada; p. 120. Por contraste, en la provincia de Santa Fe, según recuerda un militante de la época, "los nacionalistas ortodoxos se agrupaban como «independientes»"; véase "Entrevista a Alberto Ottalagano", en Darío Macor y Eduardo Iglesias, **El peronismo antes del peronismo. Memoria e historia en los orígenes del peronismo santafesino,** Santa Fe, Centro de Publicaciones, Universidad Nacional de! Litoral, 1997, p. 163.

[35] Sustaita Seeber fue comisionado en Vicente López y Cámpora en San Andrés de Giles; véase **Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires,** La Plata, Taller de Impresiones Oficiales, 1944, Tomo IV. Por su parte, ei general Sanguinetti estaba, al parecer, realizando un juego político enfrentado al que intentaba Perón, y respondía al uitranacionalista general Perlinger. Pese a todo, no parece que esta gente tuviera mayores simpatías por el conservadurismo político. Algunas referencias sobre este tema, en Robert Potash, **El ejército** y **la política en la Argentina, 1945-1962,** Buenos Aires, Sudamericana, 1984.

Si se dirige la mirada en otra dirección, hacia la actividad posterior de estos individuos, pueden observarse actitudes curiosas: De Iturraspe se negó, en primera instancia, a votar favorablemente en el Congreso Nacional las Actas de Chapultepec, lo cual parece vincularlo a tendencias nacionalistas, no necesariamente conservadoras[36]; en tanto Sustaita Seeber parece haberse vinculado con la fracción de la Junta Renovadora menos predispuesta a acatar las órdenes de Perón[37]. Estas informaciones, escasas tal vez, con todo permiten abrigar ciertas dudas acerca del "conservadurismo" de estas personas. Pero quizá sea más relevante reflexionar acerca de la escasa influencia que lograron estos dirigentes en las filas laboristas y luego peronistas. Obsérvese lo siguiente: Sorgentini murió en 1947; Iturraspe, Sustaita Seeber y Klix terminaron sus mandatos en 1948 y nunca más fueron candidatos por el peronismo, en tanto Visca cayó en "desgracia" hacia 1951, retirándose de la actuación pública. Así, de esos seis "conservadores", solo uno mantuvo una larga actuación en el peronismo[38].

Estos indicios nos permiten sospechar que, en el caso de la provincia de Buenos Aires, los dirigentes conservadores tuvieron notorias dificultades, o imposibilidades, para colocarse en puestos relevantes de la conducción política del peronismo. Otros datos apuntan en la misma dirección: los dirigentes del mencionado "Partido Laborista Popular", si se integraron efectivamente en el movimiento conducido por Perón, jamás lograron acceder a cargos electivos por esa fuerza[39]. Lo mismo ocurrió con aquellos dirigentes conservadores, mencionados por Esteban Habiague como propulsores de un acuerdo con Perón: nunca fueron candidatos peronistas[40]. Finalmente, cabe mencionar que los principales dirigentes del Partido Independiente que se quedaron "fuera" del acuerdo con el Laborismo tampoco lograron en ninguna ocasión posterior postularse como candidatos por el Partido Peronista[41].

Remarquemos, entonces, la idea principal que nuestros datos permiten avalar: si bien es posible que los caudillos conservadores hubiesen defeccionado de su partido al momento de la elección de 1946, optando por sugerir a sus "clientelas" el voto al peronismo

---

[36] Véase Félix Luna, **Perón y su tiempo. I. La Argentina era una fiesta 1946-1949,** Buenos Aires, Sudamericana, 1984. Además, como se verá, fue designado comisionado municipal en Carlos Casares por el interventor Bramuglia.

[37] Véase Moira Mackinnon, "Sobre los orígenes del Partido Peronista....", cit., p. 240.

[38] Nos referimos a Cámpora. Sin embargo, resulta curioso que este dirigente "conservador" haya sido candidato a diputado provincial en la lista de la UCR (JR); al parecer, los radicales renovadores ignoraban tales antecedentes...

[39] Los dirigentes del Partido Laborista Popular fueron Marcelo Chaves, Hernando Navas, Juan Casalla, Cario Martínez, Antonio Ciancio, Manuel Gordon, Juan Figari, Salvador Sánchez Mayorga y Manuel Guimil (éste fue diputado provincial por el PDN). Véase El Día, 3/2/1946.

[40] Cf. Entrevista a Esteban Habiague (1971), Proyecto de Historia Oral, Instituto Di Telia. Los dirigentes mencionados por él fueron Migue! Lastra y Benito Pérez Herrera (ambos, legisladores provinciales en la década de 1930).

[41] Estas personas fueron: Bartolomé Brignardello, Gustavo Vignardel!, Juan Rivero, Teolino R. Nasso, Horacio Argerích, Jorge G. Quiroga, Oscar Gari, Migue! Marcó del Pont, Francisco Pierri, Horacio Orfila, Atilio Trabucco, Carlos Merlo, Serviliano M. Vázquez, Ernesto Cari, Vicente Di Lorenzo, Alberto Risso Goñi, Juan Moras, Domingo Timarchi, Juan C. Massa, Héctor Peralta Thorp, Eduardo Piñero, Adolfo S. Gallo. Véase La Nación, 13/2/1946. (Brignardello, Argerich, Risso Goñi y Moras fueron legisladores provinciales en ía década de 1930).

(en particular al laborismo) para contrarrestar la "amenaza" radical, su inserción posterior en los cuadros dirigentes del peronismo provincial no alcanzó ninguna relevancia[42].

Probablemente, esta circunstancia haya estado relacionada con el decisivo aporte de la Junta Renovadora en la conformación del peronismo bonaerense. Las visiones retrospectivas de algunos dirigentes laboristas coinciden en afirmar la escasa significación, sobre todo electoral, que habría tenido la Junta Renovadora[43]. Sin embargo, esta organización obtuvo poco más del 15% de los votos en la provincia; porcentaje significativo y, en el mediano plazo, decisivo para la constitución del peronismo como fuerza hegemónica. Tomando como base los resultados electorales, un trabajo sobre la conformación del peronismo en Tandil proponía como hipótesis que en esa localidad la fuerza liderada por el coronel Perón habría surgido como un "desprendimiento radical", dado que allí el radicalismo renovador superó en votos al laborismo[44]. Si se siguiera por este camino interpretativo, los datos electorales presentarían un panorama insospechado: en 28 de los 112 distritos de la provincia ocurrió lo mismo. Podría postularse, entonces, que en el 25% de los distritos bonaerenses el peronismo emergió como un "desprendimiento radical"[45].

Sin embargo, aquí se prioriza una línea de indagación que permite discernir las formas de reclutamiento de cuadros dirigentes en el emergente movimiento peronista. En este sentido, Raanan Rein ha señalado que la puesta en marcha del proyecto político peronista en la provincia fue iniciado, a lo largo de 1945, con la designación como interventor federal de Juan Atilio Bramuglia[46], quien no mostró ningún interés por incorporar dirigentes conservadores en la naciente coalición; por el contrario, la designación como ministros de su gobierno de políticos radicales prestigiosos, como Ramón del Río o Ricardo Rigüera, quienes aparecían vinculados, además, al sector intransigente (o al menos, antiunionista o "antiboattista") indican que en el complicado ajedrez político de ese año crucial las acciones del interventor se dirigían a obtener el concurso de la disidencia radical[47]. Para ello, Bramuglia no escatimó medios ni se arredró ante la necesidad de utilizar recursos del más rancio "tradicionalismo" político: la designación de "comisionados municipales" a lo largo y ancho de la geografía provincial resultó el

---

[42] Una afirmación semejante puede realizarse para los integrantes de la Alianza Libertadora Nacionalista, agrupación de la que se sabe apenas nada: sólo dos de sus candidatos a cargos legislativos provinciales o nacionales en 1946 participaron posteriormente como candidatos por el peronismo. (Ellos fueron: Jorge Alvarez Ceballos, electo intendente en Roque Pérez por el peronismo en 1948, y Tomás Monetti, candidato a senador provincial el mismo año).

[43] Como Cipriano Reyes, **La farsa del peronismo,** Buenos Aires, Sudamericana/Planeta, **1987;** o Luis Gay, **El Partido Laborista en la Argentina,** Buenos Aires, Biblos, **1999,**

[44] Sandra Gayo!, Julio Melón y Mabel Roig, "Peronismo en Tandil: ¿perpetuación conservadora, desprendimiento radical o génesis sindical? 1943-1948", **Anuario del** IEHS, n° 3, Tandil, 1988, pp. 313-343,

[45] Para observar la nómina de distritos donde la Junta Renovadora superó al laborismo (y los votos respectivos) nos permitimos remitir a nuestro trabajo "Las elecciones de 1946 en la provincia de Buenos Aires", **¥1 Jornadas de Historia Política,** UNMDP, diciembre de **2000.**

[46] Raanan Rein, "Preparando el camino para el peronismo: Juan A. Bramuglia como Interventor Federal en la Provincia de Buenos Aires", **Revista Europea de Estudios** Latinoamericanos y **del Caribe** n° 67, diciembre 1999, Amsterdam, pp. 35-55.

[47] No por casualidad el 23 de julio de 1945 la UCR amenazó con la expulsión a todo afiliado que colaborara con el régimen militar. Véase Félix Luna, El 45, cit., p, 156.

instrumento idóneo con el cual potenciar la actividad política de los dirigentes incorporados al proyecto peronista[48].

La iniciativa de Bramuglia fue continuada por sus sucesores en la intervención provincial[49]; en el análisis siguiente, hemos considerado al conjunto de comisionados municipales designados entre el 5 de enero de 1945 y el 31 de enero de 1946. En el lapso mencionado, registramos la designación de 279 comisionados; de ellos, el 53% lo fueron por Bramuglia. Sobre el total de personas designadas, hemos podido localizar a 61 como candidatos partidarios, esto es, el 22%: porcentaje demostrativo de la utilización del cargo como canal de reclutamiento político.

¿Quiénes fueron esas personas? La siguiente nómina lo especifica:

UCR (JR): Diputados nacionales: Héctor Etchegaray (Quilmes), Felipe Ianonne (Matanza), Julio Lescano Gorordo (S. A. Areco), José Picerno (25 de Mayo), Juan Piñeiro (4 de Junio), Walter Schiaffmo (Chivilcoy), Román Subiza (S. Nicolás), Carlos Suigo (L. de Zamora), Juan Villafañe Casal (Gral. Paz), Juan Villar (San Martín). **Legisladores provinciales:** Pedro Agotegaray (Ramallo), Adolfo Aradó (Las Flores), José Arguiñano (Campana), Alejandro Bellio (Pilar), Orlando Castro (Gral. Villegas), Donato Cotignola (Saladillo), Juan M. Dagorret (Chivilcoy), Daniel Ferrer Burgueño (Monte), José Ferrer (S. Vicente), Abel Hernández (Castelli), Carlos Ipharraguerre (Lincoln), José Ladaga Rosito (Chacabuco), Fermín Ortiz (Juárez), Manuel Palenzona (Cnel. Suárez), José Passerini (C. Casares), Guillermo Stura (E. Echeverría), Juan C. Zerillo (La Plata).

Laborista'. **Senador nacional:** Alfredo Arríela (Junín). **Diputados nacionales:** Carlos Gericke (Cnel. Rosales), Carlos de Iturraspe (C. Tejedor). **Legisladores provinciales:** Mario Bárcena (Chascomús), Carlos Fragueiro (Gral. Pueyrredón), Gregorio Gutiérrez (San Pedro), Rufino Herce (Gral. Viamonte), Juan C. Salaverry (Salto), Luis Testa (S. Vicente). **Vicegobernador:** Juan B. Machado (Gral. Pueyrredón).

UCR (CN): **Legisladores provinciales:** Fernando Lillia (S. A. Giles), Miguel Irigoyen (Gral. Villegas), Pedro Tenti (Cnel. Suárez) Aníbal Gau (Tapalqué), Armando Francomano (González Chaves) y José Cabral (h.) (Tandil). **Intendente:** Antonio Baroni (Suipacha).

Peronistas'. **Legisladores provinciales:** Rodolfo Arce (Lobería), Julio C. Avanza (B. Blanca), Carlos Soler (Magdalena), Arturo de Elias (Gral. Lavalle) y Alberto Albanesi (Cnel. Rosales). **Intendentes:** Manuel Arias (Guaminí), Fernando Arricau (Gral Sar-

[48] La designación de comisionados municipales fue una práctica cuasi-obligatoria para radicales y conservadores al cambiar de signo ei gobierno provincial, con obvias finalidades político-electorales. Véase Martín Castro, "Partidos políticos, opinión pública y estrategias de comunicación en los períodos pre-electorales. La provincia de Buenos Aires 1912-1941" en E. Spinelli, A. Servetto, M. Ferrari, G. Closa (comps.), **La conformación de las identidades políticas...**, cit., pp, 125-158.

[49] Juan A. Bramuglia fue designado interventor en la provincia en diciembre de 1944 (asumió el 12 de enero de 1945) y renunció el 19 de setiembre de 1945. Lo siguieron: Alberto H. Reales (hasta el 17 de octubre de ese año), Ramón Aíbariño (hasta el 18 de enero de 1946) y Francisco Sáinz Kelly, quien continuó hasta la entrega del gobierno al electo Domingo Mercante el 16 de mayo de 1946.

miento), Juan C. Cassagne (Gral. Alvarado), Rafael Laplaza (B. Blanca), Juan B. Marenzi (Colón), Victoriano Martínez de Alegría (Tigre), Migue] Navarro (Gral. Pinto), Enrique Ratti (Lobos), Nicolás Rueda (Bolívar), Floriano Stickar (Puán), Galeano Zazzali Monteverde (Pellegrini)[50].

De esta lista, 40 personas presentaron sus candidaturas en 1946, 14 en 1948 y las siete restantes entre 1950 y 1952. Varias correlaciones pueden realizarse. En principio, se observa lo siguiente: los nombrados han tenido como primer cargo público de cierta importancia su designación como comisionados municipales; no menos importante es la amplitud geográfica cubierta con estos individuos: 53 distritos donde estos comisionados hicieron sus primeras armas políticas[51]. Su participación posterior como candidatos a cargos electivos muestra su efectiva integración en los partidos políticos como dirigentes, de mayor o menor peso. ¿Por cuál partido fueron candidatos? No parece sorprendente que la inmensa mayoría lo fuera por los partidos "peronistas", Laborismo y Junta Renovadora en 1946, Partido Peronista en 1948 y 1950. Acaso resulte una curiosidad que varios candidatos por la UCR (CN) hayan actuado como comisionados municipales bajo intervenciones provinciales lanzadas a desarrollar un proyecto político alternativo. Sin embargo, esta situación, junto a la neta mayoría de radicales renovadores en contraste con los comisionados laboristas en 1946, indica el sentido de la operación de apertura iniciada por Bramuglia: nos inclinamos a pensar que los nombres de los comisionados municipales surgían de conciliábulos previos entre los interventores y los dirigentes radicales vinculados decididamente al proyecto peronista (los nombrados del Río y Riguera, el menos notable Alberto Reales, el futuro senador nacional Alfredo Busquet), quienes habrían sopesado Ja posibilidad de incorporar a "terceras líneas" radicales, de cierto arraigo en sus distritos, y enrolados en lo que podría denominarse intransigencia radical[52]. A su vez, las candidaturas de algunas de estas personas, luego de dos, cuatro o seis años de su designación, evidencian que durante ese lapso permanecieron militando, o dirigiendo, los partidos políticos donde se incorporaron, o donde permanecieron (como fue el caso de los dirigentes radicales). Por otra parte, y pese a que aun no contamos con la información suficiente, no sería extraño que entre los peronistas mencionados hubiera un importante aporte de exradicales[53]. En resumen, puede afirmarse que la designación

---

[50] Las fuentes utilizadas han sido: **Registro Oficial** de **la Provincia...,** cit., 1945 y 1946 (comisionados municipales); **DSCDPBA** y **SENPBA,** 1946, 1948, 1950 y 1952 (legisladores electos); **La Nación,** 15/2/1946 y 14/3/1948 (candidatos a cargos provinciales); **La Nación,** 16/3/1948 (intendentes electos). Félix Luna, **El 45,** cit. (candidatos a diputados nacionales). Entre paréntesis se indica el distrito donde la persona fue designada.

[51] Por lo que sabemos, la inmensa mayoría de los comisionados nombrados previamente, fueron designados en ios distritos donde se encontraban residiendo. Esta situación parece cambiar a posteriori, ya con Mercante en la gobernación; pero para entonces, no se trataba de incorporar dirigentes al nuevo movimiento.

[52] Hemos podido determinar que 6 de ios 7 comisionados que permanecieron en la UCR fueron integrantes de la corriente "intransigente"; del restante (Baroni) no poseemos datos. Cotéjese con el extenso listado de dirigentes radicales de ambas corrientes del radicalismo bonaerense que suministra **La Nación,** 28/11/1947.

[53] Julio César Avanza venía de FORJA, en tanto que Enrique Ratti era un viejo dirigente radical de Lobos. A su vez, Nicolás Rueda fue designado por Bramuglia comisionado en Bolívar, y de ese distrito era Alfredo Busquet, el electo senador nacional por la Junta Renovadora.

de comisionados municipales por Bramuglia y sus sucesores entre enero de 1945 y enero de 1946 operó como un canal de reclutamiento de dirigentes para el naciente peronismo. La apertura política tenía un evidente destinatario: la disidencia radical El éxito de esta operación debe evaluarse no tanto, ni tan sólo, por el caudal de votos aportados por la Junta Renovadora en la elección de 1946, sino principalmente por el aporte de cuadros dirigentes en la conformación inicial del peronismo.

En este proceso -la formación de una élite peronista en la provincia de Buenos Aires-, el aspecto más notable lo constituye el drástico recambio de personal; la carencia de antecedentes en cargos públicos, en especial parlamentarios (lugares que ciertamente han funcionado como "escuelas de dirigentes"), claramente indican la incorporación de "gente nueva" en las estructuras de dirección partidarias. Los dos ejemplos siguientes quizá resulten significativos de la emergencia de una nueva "carnada" de dirigentes. El primer caso, el distrito de Morón, por entonces denominado 6 de Setiembre, uno de los "modernizados" distritos del Gran Buenos Aires; allí había establecido su base inicial de poder el exgobernador conservador Manuel Fresco[54]. ¿Quién emerge en este distrito como el principal dirigente peronista? Un hombre joven, César Albistur Villegas, presidente de la Federación Universitaria de Buenos Aires en 1932, sin actividad político-partidaria en los años treinta, se integra al naciente peronismo incorporándose a la Junta Renovadora; fundador de un "Ateneo Justicialista", resultó electo intendente peronista en 1948: con toda evidencia, un hombre nuevo en las lides políticas[55]. El segundo caso, en General Villegas, uno de los más tradicionales distritos del interior de la provincia[56]. Allí, a lo largo de ios años treinta, han dominado la "situación" municipal los dirigentes conservadores, designados como comisionados por los sucesivos gobiernos provinciales. Hacia mediados de 1945, Bramuglia designa como comisionado municipal al Sr. Miguel írigoyen, de la UCR, y unos meses después el interventor Albariño designa al Dr. Orlando Castro; éste, junto al Dr. Luis Campo, aparecen como los nuevos dirigentes peronistas del distrito (el primero, de la Junta Renovadora, el segundo laborista), los cuales editaron un diario político (*Tribuna Peronista*) y, por otra parte, mostraron una animadversión tal por el conservadurismo que obligaron al cierre del diario *El Orden*, de esa tendencia[57].

La incorporación de hombres sin antecedentes de práctica gubernamental, pero con una profunda vocación política, acaso frustrada por largos años de fraudes y violencias, encuentran su ejemplo arquetípico en los hombres de FORJA. La idea sostenida por alguno de los principales dirigentes de esta agrupación, así como por ensayistas posteriores, que visualiza a FORJA como una especie de "puente" entre el yrigoyenismo

---

[54] Un buen trabajo sobre las características de la acción de gobierno de este dirigente, Rafael Bitrán y Alejandro Schneider, "Coerción y consenso: la política obrera de Manuel Fresco, 1936-1940" en Waldo Ansaldi y otros, **Argentina en la paz de dos guerras 1914-1945**, Buenos Aires, Biblos, 1993, pp. 255-294.

[55] Véase **Diccionario Biográfico Provincia de Buenos Aires,** Buenos Aires, "C" Signo Editorial Argentino, 1954; el nombrado había nacido en 1910.

[56] Según el Anuario Estadístico Año 1938, La Plata, Taller de Impresiones Oficiales, 1941, en la enorme extensión de este partido que superaba los 7.000 km^2, apenas había 26 cuadras de asfalto.

[57] Véase Enrique Specogna, **General Villegas. Pampa...Pujanza...Progreso,** Gral. Villegas, 1982.

y el peronismo parece encontrar un sustento empírico en la provincia de Buenos Aires[58]. En efecto, varios hombres de esta agrupación, de origen radical y fuertemente enfrentada a la conducción "alvearista" de ese partido, se incorporaron al naciente peronismo y fueron designados en importantes cargos en el gabinete del electo gobernador Mercante; así, Arturo Jauretche fue presidente del Banco Provincia, en tanto el Ministerio de Hacienda fue ocupado por el dirigente forjista de Bahía Blanca Miguel López Francés. Significativamente, los hombres que provenían de esta agrupación lograron una fuerte inserción en la rama ejecutiva del naciente gobierno peronista provincial[59]; por el contrario, su participación como candidatos a cargos electivos fue muy reducida en 1946 (sólo dos personas resultaron electos diputados a la legislatura, el nombrado López Francés por el laborismo, y Alberto López Claro por la Junta Renovadora), participación que se amplía en años posteriores, acaso utilizando como "trampolín" su previa actuación en cargos ejecutivos[60]. Nada curiosamente, por otra parte, tres militantes forjistas habían sido designados comisionados municipales en el año 1945[61].

Como se sabe, FORJA se autodisolvió en noviembre de 1945, dejando en libertad de acción a sus miembros. Mientras unos pocos optaron por quedarse, o volver, al radicalismo (como el diputado provincial Alberto Liceaga), la mayoría se volcó hacia el peronismo, incoiporándose por vías diversas; así, mientras algunos lo hicieron a través de la Junta Renovadora (como el futuro diputado nacional José Cañé), otros optaron por la incorporación al laborismo. En algunos distritos provinciales, además, parece que los exforjistas directamente "colonizaron" la difusa estructura del novel partido, como en los casos de General Pueyrredón y fundamentalmente Bahía Blanca, lugares donde o bien la organización sindical era muy débil o bien se había volcado hacia la Unión Democrática[62].

Pensamos que la ruptura provocada por la emergencia del peronismo en el personal político bonaerense fue una de las claves de la coyuntura existente en 1945/46. La activa participación de "homini novi" en las fluidas "estructuras" políticas de la época parece uno de los signos principales que el peronismo incorporó consigo. A nuestro

---

[58] Esa idea se encuentra en Arturo Jauretche, **FORJA y la década infame,** Buenos Aires, Peña Lillo, 1983; también en Norberto Galasso, **Jauretche y su época. De Yrigoyen a Perón,** Buenos Aires, Peña Lillo, 1985. Con alguna variante, fue sostenida a su vez por Juan J. Hernández Arregui, "FORJA y la lucha popular por la liberación nacional" en **La formación de la conciencia nacional,** Buenos Aires, Plus Ultra, 1973 (Iª ed. 1960), pp. 283-391.

[59] Podemos afirmar, hasta ahora, que fueron hombres de FORJA, además de los ya nombrados Ministro de Hacienda y Presidente del Banco Provincia, el Director de Cultura, Julio Tavella, el subsecretario de Cultura, José Cafasso, dos subsecretarios de Hacienda, Eugenio Alvarez Santos y Guillermo Piñero, dos directores del Banco Provincia, Julio Alessandro y Luis Peralta Ramos, el presidente del Consejo Provincial de Educación, Alejandro Greca y el subsecretario de Previsión, Francisco Capelii. A su vez, el jefe de la policía bonaerense fue el teniente coronel Adolfo Marsillach, quien mantenía una relación de amistad con Arturo Jauretche (incluso fueron socios en un emprendimiento industrial hacia 1951). Ninguno de los nombrados acreditaba experiencia de gobierno.

[60] Fueron electos legisladores provinciales Julio César Avanza (1948), René Orsi (3950), Julio Alessandro (1950), Eugenio Alvarez Santos (1950), en tanto José Cañé fue electo diputado nacional en 1948.

[61] Julio César Avanza en Bahía Blanca, Carlos Ipharraguerre en Lincoln y Atilio Siri en Mercedes.

[62] Esta última alternativa se dio en el caso de Mar del Plata; véase Elisa Pastoriza, **Los trabajadores de Mar del Plata en vísperas del peronismo,** Buenos Aires, CEAL, 1993.

juicio, la carencia de antecedentes públicos de los candidatos a cargos electivos de los partidos integrantes de la "coalición" peronista en 1946, indica claramente que la clase política provincial no "se renovó", sino que fue "renovada". Según Gaetano Mosca, una clase política se renueva, a lo largo del tiempo, incorporando paulatinamente a los dirigentes de otros grupos, o incluso de otras clases sociales; sólo en el caso de una revolución la clase política sería removida totalmente[63]. Entonces, en la Argentina de mediados de la década de 1940, tomando como índice lo ocurrido en Buenos Aires, ¿ocurrió una revolución? No lo afirmamos[64]; pero sin duda permite señalar que los rasgos de "discontinuidad" en la conformación del sector peronista de la clase política provincial en 1946 fueron más evidentes que los de continuidad mostrados por ese movimiento político en otros aspectos[65].

La dirigencia no peronista (o antiperonista)

Acaso contrastando con el fuerte sesgo rupturista que la conformación de la diligencia política peronista mostraba, en los partidos tradicionales la situación fue más matizada. Una indagación detenida sobre los partidos que aparecían en 1946 como los principales rivales de los partidos peronistas, nos permite mostrar la fuerte presencia de personas con actuación en la Legislatura provincial en los años treinta, entre los candidatos a cargos electivos. Obsérvese la siguiente nómina:

UCR: **Legisladores provinciales:** José G. Astigueta, Vicente Fermín Biscayart, Alfredo Narciso Burgueño, Carmelo Carnet, León Chevallier, José Dans Rey, Carlos M. Domeniconi, Julio S. Etchegaray, Héctor Finochietto, Angel R. Galcerán, Antonio García, Daniel Mac Cormick, Raúl A. Manzi, Andrés S. Marabotto, Antonio Angel Montes, Vicente M. Musacchio, Marcelo Querido, Alberto M. Romariz Elizalde, Lorenzo Sábato, Antonio San Juan, José Vaccarezza. **Diputados Nacionales:** Alejandro Armendáriz, Ricardo Balbín, Alfredo M. Ghiglione, Mario Giordano Echegoyen, Erasmo V. Goti, Alejandro Maino, José Quinteros Luque, Juan Bautista Rípoli[66].

PDN: **Legisladores provinciales:** José Ventura Arrué, Enrique Ballarati, Pastor Ballester, Juan M. Beltrami, Juan D. Buzón, Enrique Calac, Ernesto de las Carreras (h), Casildo Coletta, Juan Carlos Curiel, Maximino Dalponte, Ismael Erriest, Oscar F. Espil,

---

[63] Aunque luego, ta nueva clase dominante, debería generar inevitablemente su propia clase política. Véase Gaetano Mosca, **La clase política** (Selección e introducción de Norberto Bobbio), México, FCE, 1984.

[64] Tulio Halperin Donghi afirma de modo contundente que lo que ocurrió en la Argentina de esos años fue una "revolución social" (acaso, sólo para lamentarla). Véase **La larga agonía de la Argentina peronista,** Buenos Aires, Ariel, 1995.

[65] Por ejemplo, en las relaciones entre el Estado y el movimiento obrero; véase, entre otros, Ricardo Gaudio y Jorge Pilone, "Estado y relaciones laborales en el período previo al surgimiento del peronismo, 1935-1943" en Juan C. Torre (comp.), **La formación del sindicalismo...,** cit., pp. 19-54.

[66] En rigor, algunas de estas personas no contaban con "experiencia" legislativa, sino que habían sido candidatos por la UCR entre 1936 y 1942; son los casos de Carnet, Chevallier y Domeniconi. Asimismo, corresponde aclarar que Balbín y Mac Cormick, electos en 1942, se negaron a asumir en protesta por el fraude cometido por los conservadores en esa elección.

Rodolfo C. Espil, Homero Fernández, Antonio B. Ferrer, Manuel E Gnecco, Oscar Guevara, Hugo Lima, Anastasio V. Luro, José María Maggi, Ramón E. Molina, Alfredo J. Molinario, José Novau, Federico C. Palmeiro, José Pífano, Santiago E. Piransola, Francisco Ramos, Delfor Regot, Juan L. Roccia Rossi, Antonio Santamarina (h), Tomás B. Sarracino, Luis Satragno, Guillermo F. Scheverin, Miguel Talento Amato, Carlos César Tejo, Roberto Mario Uzal, Roberto Ves Lozada. **Diputados Nacionales:** Julio Aurelio Amoedo, José Antonio Bergez, Benito de Miguel, Carlos M. Espil, Amadeo Grimaldi, Luis Grisolía, Emilio Julio Hardoy, Juan Harriott, Roberto N. Lobos, Miguel Osorio, Avelino Quirno Lavalle, Justo V. Rocha, Atilio Roncoroni, Nicanor Salas Chaves, Dionisio Schoo Lastra, Juan E. Solá, Numa Tapia, José Abel Verzura, Alejandro Villa Abrile[67].

El Partido Demócrata Nacional fue uno de los partidos que mostró mayor perdurabilidad de sus cuadros dirigentes actuantes durante la década infame[68]. De este modo, casi el 30% de sus candidatos a legisladores provinciales en 1946 habían actuado previamente en la Legislatura; situación que ciertamente no logró contrarrestar su debacle electoral: ninguno de ellos obtuvo una banca. La UCR presenta una situación menos definida, aunque claramente contrastante con los partidos de la coalición peronista: el 17% de sus candidatos a la Legislatura habían actuado allí con anterioridad. Recuérdese que los legisladores radicales fueron muchos menos que los conservadores en los años treinta, primero por la abstención, y luego por un sinfín de fraudes electorales perpetrados por sus encarnizados rivales. Por su parte, la observación de los candidatos a diputados nacionales de ambos partidos muestra, acaso obviamente, una clara perdurabilidad de sus cuadros directivos. Partidos de larga trayectoria, fogueados en las lides electorales, las personas que podrían representar sus ideales en el Congreso Nacional debían aquilatar cierto "curriculum"; de acuerdo a ello, no debe extrañar que el 28% de los candidatos a diputados nacionales por el radicalismo hubiesen actuado anteriormente en la Legislatura provincial, en tanto que el 71% de los conservadores lo hizo también. Este último porcentaje indica, por lo demás, que las "segundas líneas" conservadoras consiguieron, o se vieron forzadas a, ocupar las más altas responsabilidades partidarias.

Como se señaló más arriba, en los comicios de 1946 resultaron electos 56 legisladores provinciales por la UCR. En la renovada composición de la clase política provincial, era entre ellos donde podía encontrarse experiencia previa: el 25% de los mismos había participado anteriormente en la Legislatura. Esta situación parecería contradictoria con la supuesta renovación total que habría implicado la victoria "intransigente" en los comicios internos del radicalismo efectuados en enero de 1946. En general, se ha

[67] Fuentes: **DSCDPBA** y **SENPBA,** 1932-1943 y 3946 (legisladores electos y candidatos en 1936); **La Nación,** 15/2/1946 (candidatos a legisladores provinciales). Félix Luna, **El 45,..,** cit., (candidatos a diputados nacionales).

[68] El otro fue el Partido Socialista, el cual no se analiza en este trabajo por la nula participación de sus integrantes en la clase política provincial entre 1946 y 1948. Desde iuego, esta misma situación es aplicable al **PDN;** sin embargo, pensamos que mantiene cierto interés mostrar que sus dirigentes intermedios permanecieron en el partido.

creído ver en el resultado de esas elecciones el retorno del radicalismo a sus fuentes yrigoyenistas, radiando abruptamente a una cúpula "alvearista" que no representaba el "verdadero sentimiento radical"[69]. Sin embargo, una evaluación detenida de esos comicios no permite tan optimistas versiones. Compitieron en esa oportunidad la Lista Verde (intransigente) que postulaba como candidatos a la gobernación la fórmula Juan Prat-Crisólogo Larralde, frente a la Lista Blanca (unionista), que impulsaba la dupla Ernesto Boatti-Manuel Osores Soler. La lista intransigente triunfó por una escasa diferencia de votos:

Cuadro 2
Elección interna de la UCR, 13/1/1946 (por secciones)

	Lista Verde	**Lista Blanca**
Capital	4.928	3.458
Sección 1ª	4.050	6.079
Sección 2ª	2.556	5.373
Sección 3ª	5.717	4.771
Sección 4ª	4.589	6.727
Sección 5ª	3.500	3.201
Sección 6ª	5.552	2.503
Sección 7ª	3.783	2.035
Totales	35.005	34.149

Fuente: **La Nación,** 15/1/1946.

Como puede apreciarse, la intransigencia resultó victoriosa en cinco secciones electorales, en tanto que el unionismo lo hizo en tres[70]. Pero a su vez, los totales por sección encubren el verdadero peso interno de cada corriente; en efecto, contra lo que quiere la versión mítica, si se observara la votación en cada distrito resultaría notoria la mayoría unionista: de 112 distritos, el unionismo triunfó en 66, en tanto que la intransigencia lo

[69] Esta es la interpretación radical (intransigente) típica; véase la obra citada de Gabriel del Mazo. También, Roberto M. Uzal, "¡Que renuncie el comando de la derrota!", Todo es Historia, nº 201, enero de 1984, pp. 8-40.

[70] En el cuadro precedente existe una pequeña diferencia entre el total de votos para cada lista y los cómputos por sección; ello se debe a que la fuente suministra el total oficial (dato que hemos respetado), pero no consigna el resultado de dos distritos, A. Alsina y Gral. Lavalle, de los que sólo informa que triunfó la Lista Verde. Los distritos nombrados corresponden a las secciones 6ª y 5ª, respectivamente; de acuerdo a ello, la carencia de sus cómputos no altera el hecho que la intransigencia triunfara en ambas secciones.

hizo en 46. Aún más: si en sólo dos distritos el unionismo hubiera decidido dar batalla (en Avellaneda y en Azul) -cosa que no hizo por razones que desconocemos- indudablemente el comido interno habría arrojado una victoria unionista[7]®.

Estas comprobaciones electorales tienen su importancia para evaluar la composición radical en ia renovada clase política provincial. El criterio de distribución de los cargos para la legislatura provincial en el partido se realizaba tomando en cuenta el resultado de la elección en cada sección electoral, donde la lista triunfadora obtenía los primeros lugares en la lista; sin embargo, los candidatos de ambas corrientes se intercalaban en proporción de dos por uno. De acuerdo a ello, el "sector radical" de la clase política provincial mostró un balanceado equilibrio entre legisladores que respondían a ambas corrientes radicales: así, de 35 diputados electos, 19 fueron intransigentes y 16 unionistas, en tanto que sobre 21 senadores, 12 intransigentes y 9 unionistas[72]. La siguiente lista especifica la comente a la que pertenecían los legisladores electos por la UCR:

intransigentes: **Senadores:** Luis Quijano, Adolfo Rollini, Carlos Segretti, Manuel Alcuaz, Federico Cañé, Eduardo Molina, Paulino Petriz, Heriberto Pochelú, Pedro Tent, Edgardo Riva, José Isleño, Alfredo Laffaye. **Diputados:** Ataúlfo Pérez Aznar, Osvaldo Cortelezzi, Federico Crespo, Teófilo Naim, Victorio Migliaro, Héctor Sande, Pablo Calabrese, Edgardo Araldi, Manuel Faya, Toribio García, Alberto Vega, José Liceaga, Juan Barbieri, Carlos Domeniconi, Estanislao Picado, Luis Vera, Ricardo Fuertes, Alfredo Sanio, Daniel Mac Cormick.

Unionistas: **Senadores:** Pedro Sáenz, Manuel Piazze, Marcelo Querido, Vicente Biscayart, Vitelmo Carbajal, Angel Galcerán, José Rodríguez Mera, Francisco Uzal, Alejandro Carrique. **Diputados:** Raúl Manzi, Andrés Marabotto, León Viola, Ismael Ferrarotti, José Astigueta, Lorenzo Sábato, Antonio Montes, Antonio San Juan, Alberto Romariz Elizalde, Julio Etchegaray, Luis Acosta, Vicente Musacchio, Alfredo Burgueño, Juan Calvo, Luis Harrington, Dante Destéfanis.

Con el mismo criterio empleado para los legisladores provinciales, los radicales confeccionaron su lista de candidatos a diputados nacionales. En este caso, como se tomó la provincia como un solo distrito, la exigua diferencia obtenida por la intransigencia se transformó en una clara mayoría de diputados pertenecientes a ese sector: de 28 candidatos, 19 fueron intransigentes y 9 unionistas (el criterio fue el mismo: 2 por 1). Sin

---

[71] En efecto, en Avellaneda la intransigencia triunfó por 2.498 contra 95 votos, en tanto que en Azul lo hizo por 1.708 a 8; véase La Nación, 15/1/1946. Quizá la negativa unionista a militar la elección en esos lugares se debiera a que eran los distritos de los candidatos rivales (Larralde de Avellaneda, Prat de Azul).

[72] Realizamos aquí una inferencia, lomando como base evidencia indirecta como la provista por resultados de un comido y una lista de candidatos, intentando "reconstruir" el proceso de confección de la lista radical. El "resultado", sin embargo, parece consistente: ninguno de los considerados como "unionistas" por nosotros aparece nombrado como promotor, dirigente o militante de la intransigencia radical, ni por F. Luna, El 45, cit, ni por G. del Mazo, El radicalismo..., cit. Véase la lista de candidatos radicales en La Nación, 15/2/1946; los legisladores electos, en OSCDPBA *y* SENPBÁ, (1946); de la elección interna, se indica en la nota anterior.

embargo, como sólo ingresaron al Congreso nacional 14, la mayoría intransigente era aplastante: 11 de ellos, contra 3 unionistas[73].

Consideraciones finales

César Tcach ha mostrado con precisión la relevante actuación de un conjunto de dirigentes provenientes del conservadurismo en la naciente coalición peronista de Córdoba, situación que le permite sugerir que

> "el peso del sector proveniente del conservadurismo parece haber sido importante, al menos, en tres aspectos: por el sesgo ideológico que confirió al peronismo de Córdoba, por su aporte a los niveles de gestión estatal, y por la contribución de sus caudillos departamentales a la organización del partido."[74]

El proceso de conformación de la clase política bonaerense en su sector peronista, evaluando los antecedentes ideológico-partidarios y el peso relativo de sus distintos componentes que se ha mostrado en este trabajo, sugiere una realidad diferente. En su constitución originaria, el peronismo de la provincia de Buenos Aires no incorporó dirigentes conservadores en puestos relevantes en cantidad o calidad suficientes como para permitir afirmar la influencia de tales personas en la adopción de tintes ideológicos o prácticas políticas denegadoras de la democracia; en nuestra opinión, parece haberse sobrevaluado la evidencia indirecta que aportan los resultados electorales para afirmar la presunta alianza conservadora-laborista[75]. Por contraste, la fuerte impronta de hombres provenientes del radicalismo en la naciente coalición, tanto por la vía de la Junta Renovadora como de la ex FORJA, junto a la obvia presencia de dirigentes obreros, parecen haber otorgado al peronismo bonaerense una coloración peculiar, proclive a tolerar las opiniones adversas y a respetar las libertades públicas inescindibles en un régimen político con competencia electoral; como lo ejemplifica la afirmación de los directivos del diario *La Nueva Provincia*: "Durante el gobierno de Domingo Mercante se respetó la libertad de

---

[73] Debe tomarse en cuenta, además, que la lista presentada por el partido puede sufrir (y de hecho sufrió) alteraciones en su orden, dada ia posibilidad del votante de tachar o agregar candidatos. Los diputados nacionales electos que respondían a la intransigencia eran Ricardo Balbín, Horacio Pueyrredón, Gabriel del Mazo, Horacio Pérez de la Torre, Alfredo Calcagno, Juan Errecart, Guillermo M. Guerrero, Modesto Ferrer, Jacinto Maineri, Saverio Galvagni y Emilio del Carril; los unionistas, Emilio Solanet, Salvador Córdoba y Orlando Cufré. La nómina de diputados electos puede verse en Ministerio del Interior, **Las Fuerzas Armadas restituyen el imperio de la soberanía popular,** Buenos Aires, 1946, Tomo II, pp. 448-449. La lista de precandidatos por ambas corrientes radicales, en **La Nación,** 13/1/1946.

[74] César Tcach, **Sabattinismo** y..., cit., p. 171. El autor muestra una lista de 30 dirigentes peronistas antes conservadores, en la p. 169.

[75] En este trabajo no se niega que dirigentes conservadores pasaron al peronismo; los eternamente mencionados José Arce, Emilio Visca, liberto Vígnart o J. Morrogh Bemard, incuestionablemente conservadores, o los probablemente afínes a esa tendencia, como Oscar Ivanissevieh, junto a los más dudosos casos de los integrantes del Partido Independiente vistos más arriba, así lo certificaría. Creemos, sin embargo, que la influencia de estas personas en el peronismo ha sido sobrestimada.

prensa y puede decirse que en la provincia hubo justicia, orden jurídico y estado de derecho."[76]

A su vez, hemos mostrado la renovación de la cíase política provincial aportada por el peronismo; hombres nuevos en las funciones de gobierno (aunque no necesariamente jóvenes)[77], el emergente elenco de dirigentes peronistas sugiere la preexistencia de profundas vocaciones políticas, acaso frustradas por largos años de fraudes, quienes insertándose en las fuerzas que apoyaban la figura del principal líder de la Revolución de Junio encontraban las vías adecuadas para canalizarlas. Ciertamente, es altamente dudoso que estas personas se incorporaran al proyecto peronista con el mero designio de incrementar "su prosperidad personal": nada indicaba que el peronismo triunfaría holgadamente en las elecciones (como no lo hizo), ni que se transformaría en la fuerza hegemónica de la política argentina[78].

En contraposición con esta extensa consideración acerca del peronismo, muy poco es lo que agregaríamos sobre los principales partidos de oposición. En lo referente a la UCR, aquí nos hemos limitado a sugerir el fuerte peso de la corriente "unionista" en la dirigencia y la clase política provincial, hecho en apariencia discordante con la supuesta remoción de una cúpula partidaria "alvearista" ocasionada por la victoria interna del Movimiento de Intransigencia y Renovación. Como hipótesis, podría plantearse que no es improbable que las dificultades sufridas por el tradicional partido en los años por venir se debieran más a su equilibrado balance de fuerzas interno, que a un (todavía) inexistente "autoritarismo" peronista. Por su paite, el otrora poderoso PDN mostró en este período crucial una evidente carencia de renovación dirigencial, donde sus viejos caudillos seccionales acapararon gran parte de las postulaciones a cargos relevantes. La debacle electoral sufrida por el partido en 1946 profundizó ese anquilosamiento, agravado por la nula representación conservadora en la clase política provincial.

[76] Citado por Pablo Sirvén, **Perón y los medios de comunicación,** Buenos Aires, CEAL, 1984, p. 135. Téngase en cuenta que los directivos de este diario no simpatizaban con el peronismo.

[77] Así, Hipólito Pugíiese, electo diputado provincial laborista en 1946, era un veterano dirigente sindica!, actuante desde principios de la década de 3920; véase Cipriano Reyes, Yo **hice el** 17 **de Octubre (Memorias),** Buenos Aires, CEAL, 1984, voí. 1.

[78] En este sentido, una editorial del diario **La Capital** (de Mar del Plata) del 20 de marzo de 1946, decía; "Será cuestión de preguntarse si el "peronismo" continuará creciendo, consagrado el coronel Perón, o entrará en una era de disminución de sus fuerzas como consecuencia de constituir una agrupación inorgánica, ya que su formación fue el fruto de la acción casi improvisada de los adictos al ex secretario de Trabajo y Previsión".

Apéndice

En este trabajo se observó el proceso de formación de una clase política en un espacio político-administrativo acotado: el Estado provincial bonaerense. Se ha considerado por "clase política" al conjunto de personas que ejercieron responsabilidades gubernativas, ejecutivas o legislativas, elevados a tales tareas por el sufragio. Operativamente, para el caso de los integrantes del Poder Ejecutivo, hemos considerado: gobernador, vicegobernador, ministros y subsecretarios. Evidentemente, la mayoría de estas personas no son elegidas por el pueblo; sin embargo, son solidariamente responsables de la marcha del gobierno en tanto fueron designadas por el titular del Poder Ejecutivo. Los integrantes del Poder Legislativo ofrecen menores dificultades; todos ellos son electos por el voto y por lo tanto, son considerados aquí como miembros de la clase política.

Hemos delimitado "dirigencia política" adicionando a los anteriores todas aquellas personas que hubiesen presentado candidaturas a cargos electivos: ejecutivos, diputados nacionales o legisladores provinciales. Los diputados nacionales, electos o no, son dirigentes políticos de envergadura; lo mismo ocurre con los candidatos a gobernador o vice. Los candidatos a legisladores provinciales que no resultan electos, no son obviamente integrantes de la clase política, pero sin duda son dirigentes políticos intermedios. Evidentemente, pueden haber existido dirigentes partidarios que no se presentaron como candidatos en ningún caso. En este trabajo, sin embargo, el "universo de análisis" lo constituyen aquellos dirigentes que fueron postulados en alguna oportunidad; pensamos que por su cantidad pueden ser considerados una muestra suficientemente representativa.

La información que poseemos está organizada en una base de datos de tipo relacional; en ella están registradas todas las personas que formaron la clase política provincial, según lo definido más arriba, entre 1931 y 1952. A su vez, la información que poseemos sobre lo que hemos definido como "dirigencia política" es menos completa, pero al menos entre 1942 y 1950 creemos que es consistente[79]. Para organizar la base de datos nos hemos basado en las sugerencias de Carvalho[80], con algunas modificaciones. Hemos considerado las diversas clases de información como "entidades" que requieren una "tabla" específica. En el caso de los puestos políticos, se ha considerado cada "cargo" como un "registro", siendo los "atributos" registrados: persona, cargo, partido, institución, año de ingreso, año de egreso, distrito, sección, fuente de los datos. Cada uno de estos datos se registra como un código, cuyo detalle se especifica en una tabla relaciona-

---

[79] Las fuentes que proveen la práctica totalidad de los datos nominales a partir de ios cuales realizamos este trabajo son: **DSCDPBA** y **SENPBA,** 1932/1954 (Nóminas de legisladores provinciales electos). **Registro Oficial de la Provincia...,** cit., 1943/1948 (Titulares del poder ejecutivo, ministros y subsecretarios, comisionados municipales). Ministerio del Interior, **Las Fuer/as Armadas restituyen el imperio...,** cit. (Electores presidenciales, diputados nacionales electos). Del diario **La Nación,** hemos tomado las listas de candidatos al Congreso Nacional y a la Legislatura provincial entre 1940 y 1950, así como los intendentes electos en 1948.

[80] Joaquim Carvaiho, **Comportameníos moráis e estruturas sotíais mima paroquia de antigo regime (Soure, 1680-1720): Reconstituições, Interpretares e metodologías,** Coimbra, Faculdade de Letras, 1997, Capítulo III: "Métodos", pp. 311-504.

da[81]. Hasta el momento, el número de registros de cargos políticos alcanza los dos mil trescientos noventa y tres.

Como ninguna de las fuentes consultadas registra el número de documento, sino sólo el nombre de las personas, una dificultad elemental para el análisis ha sido la efectiva individualización de los integrantes de la dirigencia o clase política. Una misma persona puede aparecer nombrada en diversas formas, incluso en la misma fuente. Luego de más de un año de trabajo continuo con este tipo de datos, creemos haber alcanzado una suerte de "sensibilidad" que nos permite discernir con cierta seguridad cuándo nos encontramos con el mismo individuo, aun cuando las fuentes lo registren de distinta manera. Algunos ejemplos pueden mostrarlo: el diputado provincial Eduardo Julio "Forteza" a veces aparece como "Fortaleza"; el senador provincial Juan Manuel "Seisdedos Martín", como "Martín Seisdedos"; el comisionado y luego candidato teniente coronel Alfredo "Bárcena" como "Barcia"; el futuro intendente Luis Angel "Malherí" como "Mangieri". Imagine el lector la diversidad de formas en que puede aparecer un apellido como "Ipharraguerre"... Resulta entendible, ciertamente, que en las listas de candidatos que publican los diarios puedan registrarse errores de transcripción, dado el apuro para el cierre de la edición. Pero incluso las fuentes oficiales aparecen plagadas de este tipo de errores: los tomos que hemos consultado del Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires incluyen una notoria cantidad de decretos "rectificando" el apellido, o el nombre, de algunos de los funcionarios designados. Un ejemplo del Diario de Sesiones del Senado provincial atestigua esta situación: el senador laborista, mayor Saúl Severo Pardo, aparece nombrado también como "Arturo Oscar" Pardo, en páginas distintas del mismo tomo.

En todos estos casos, hemos considerado que se trata de la misma persona cuando los datos accesorios que poseemos así nos lo indican. En otras ocasiones, y aun tratándose de individuos con el mismo apellido, hemos preferido considerarlos como personas diferentes. Una situación bastante extendida en la época era que personas con vínculos de parentesco, en particular padre e hijo, ocuparan ambos cargos públicos; un ejemplo: Enrique Ratti, comisionado y luego intendente de Lobos, y su hijo, Saúl Ratti, diputado provincial por la tercera sección. En todos los casos donde existiera la mínima posibilidad de tratarse de una situación semejante, los hemos registrado como personas distintas.

---

[81] No podemos dejar de reconocer la invalorable colaboración del profesor Nicolás Quiroga en la tediosa tarea de articulación y normalización de la base de datos.